





PREMIERS ESSAIS

DE

PHILOSOPHIE

PAR

M. VICTOR COUSIN

QUATRIÈME ÉDITION
REVUE ET AUGMENTÉE



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET CIE, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

PREMIERS ESSAIS

DE

PHILOSOPHIE

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

PREMIERS ESSAIS

DE

PHILOSOPHIE

PAR

M. VICTOR COUSIN

QUATRIÈME ÉDITION
REVUE ET AUGMENTÉE





PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS, 35.

1862

AVERTISSEMENT

DE LA SECONDE ÉDITION DE 1845

Nous présentons nous-même au public ce qui subsiste des premiers temps de notre carrière de professeur, les débris des leçons que nous avons faites de 1815 à 1821 à la Faculté des lettres, comme suppléant de M. Royer-Collard, dans la chaire de l'Histoire de la philosophie moderne. De ces leçons, improvisées et sans nul apparat, il ne restait que des notes indéchiffrables à nous-même, et les rédactions des élèves de l'École normale, auditeurs obligés du cours. Ces rédactions, plus ou moins fidèles, plus ou moins étendues, selon le talent et le zèle des élèves qui en étaient chargés, composaient

des cahiers considérables qui, communiqués à quelques personnes, rappelaient, dans un cercle intime, les travaux obscurs d'une époque déjà bien éloignée. Il y a une dizaine d'années, de jeunes et habiles professeurs, MM. Garnier, Vacherot, Danton, eurent l'idée de tirer de l'oubli ces humbles rédactions, et de les livrer à l'impression, abrégées et corrigées. Nous sommes confus que des hommes de leur mérite se soient condamnés à ce labeur ingrat, et nous les prions de recevoir ici l'expression de notre sincère reconnaissance. En publiant de nouveau en notre propre nom ces anciennes leçons, nous ne nous sommes pas proposé d'effacer leur travail ; mais ils ont bien voulu nous permettre de nous en servir librement.

Nous nous sommes souvent contenté de marquer mieux la pensée du professeur, en la laissant scrupuleusement telle qu'elle était alors, et nous permettant bien rarement quelques développements nouveaux, toujours dans le sens et les limites de la pensée première. Il n'eût pas été fort raisonnable de nous consumer à récrire toutes ces leçons avec le soin que nous pourrions mettre à en composer aujourd'hui de nouvelles ; nous avons seulement voulu introduire partout la correction et l'exactitude, qua-

lités secondaires, mais dont, sous aucun prétexte, nous ne pouvions être affranchi. Nous n'avons pas eu d'autre ambition ; mais celle-là était un devoir envers le public et envers nous-même.

Que le lecteur veuille donc bien entrer dans l'esprit de ce travail et de cette édition nouvelle : nous prenons sur nous l'entière responsabilité des opinions ici exposées, mais nous demandons un peu grâce pour la forme, surtout pour celle de ce premier volume, dont nous sentons, autant que personne, la sécheresse et toutes les imperfections. C'est bien là l'exact résumé de notre enseignement de 1816 et de 1817 ; mais, s'il nous est permis de le dire, le caractère même de cet enseignement n'y est point.

Ce qui distinguait peut-être ces premières leçons, à défaut d'une érudition et d'une étendue de vues au-dessus de notre âge, c'étaient l'analyse et la dialectique, dont M. Royer-Collard nous avait laissé de si admirables exemples : l'analyse qui découvre dans l'âme, dégage et met en lumière les faits sur lesquels repose toute saine philosophie ; la dialectique qui, en confrontant les systèmes avec les faits, maintient les faits contre les systèmes, couvre et défend les bonnes philosophies, celles qui sont d'accord avec la conscience et le sens commun, combat et dissipe

les philosophies téméraires en révolte contre la conscience du genre humain et perdues dans des spéculations arbitraires. L'analyse est l'âme de la philosophie; la dialectique en est le bras et l'épée en quelque sorte. L'une enseigne la vérité, l'autre confond l'erreur. Mais l'analyse vit de descriptions et d'expériences lentement instituées et longuement développées ; la dialectique aussi exige des expositions et des réfutations très-détaillées. Malheureusement les élèves visent à faire les rédactions les plus courtes, et les meilleurs même croyaient avoir accompli leur tâche quand ils avaient exactement résumé en quelques pages la leçon la plus étendue. L'analyse et la dialectique ne se résument point ; elles ont besoin d'amples développements, elles périssent dans un extrait, si fidèle qu'il puisse être.

On ne trouvera donc en ce volume qu'une esquisse de notre premier enseignement. Le souffle qui l'animait s'est évanoui. Nous-même, en revoyant après tant d'années et en rassemblant ces feuilles décolorées, nous avons peine à y reconnaître l'œuvre, bien imparfaite sans doute, mais pleine de vie, où nous avions mis toute notre âme et ce qu'il y avait alors en nous d'ardeur et de force. Elles ne sont guère à nos yeux que le fantôme d'un temps qui n'est plus.

Aussi, combien de fois n'avons-nous pas été tenté d'achever nous-même la destruction commencée, et de mettre au néant tous ces papiers trop peu dignes de voir le jour? Il n'y avait point à hésiter, à ne consulter que notre amour-propre. Il est pénible d'être jugé sur de pareils témoignages. Mieux valait s'en remettre à la mémoire de ceux qui assistèrent autrefois à ces leçons. Mais on nous a dit, et nous avons pensé qu'il ne fallait point laisser périr tant de faits, d'idées, de vues, de raisonnements, plus ou moins heureusement présentés, mais solides en eux-mêmes, qui font pour la cause de la bonne philosophie, et qui rappelleront peut-être utilement aux générations nouvelles les opinions, disons mieux, les croyances métaphysiques, morales, religieuses et politiques, où s'est formée une partie considérable de la sérieuse et libérale jeunesse de la Restauration.

Voilà les commencements et le berceau de la philosophie nouvelle. Le temps lui apportera des forces. Peu à peu elle agrandira son horizon et ses vues. Dès l'année 1818, elle présentera une doctrine complète et bien liée, et comprendra la philosophie tout entière sous ces trois grands chefs, le vrai, le beau et le bien. En 1819 et 1820, elle s'estimera assez forte pour entreprendre une histoire régulière de

tous les systèmes de philosophie morale qui ont paru au dix-huitième siècle depuis Locke jusqu'à la Révolution française, dans les diverses parties de l'Europe, en Angleterre, et en France, en Écosse et en Allemagne. Plus tard, enfin, de la philosophie moderne elle s'étendra dans la philosophie ancienne ; elle remontera jusqu'à l'Orient ; elle s'enfoncera dans les ténèbres de la scholastique ; elle embrassera tous les âges de la pensée humaine ; elle rappellera tous les systèmes à un petit nombre de principes élémentaires, harmonieux et opposés, toujours en guerre et inséparables. Ici elle est encore bien loin de ses derniers développements ; elle est renfermée dans l'enceinte de la philosophie moderne, et elle commence à peine à entrevoir l'antiquité. Mais elle est déjà en possession de toutes les idées essentielles et d'une doctrine bornée mais solide. Elle est assise sur le sens commun ; elle a l'enthousiasme du beau et du bien ; elle aime la liberté et la vertu ; elle est toute pénétrée de la pensée de Dieu ; elle ne s'élève pas encore bien haut, mais on sent qu'elle a des ailes.

15 décembre 1845.

AVERTISSEMENT

DE LA TROISIÈME ÉDITION DE 1855

Cette troisième édition n'est point une simple réimpression de la précédente. Elle présente ce qui reste de nos premiers cours de philosophie, pendant les années 1816 et 1817, sous une forme presque nouvelle et avec un titre nouveau, à la fois plus modeste et plus vrai. Ne possédant de ces premiers cours que des rédactions d'élèves, nous n'avons pas jugé à propos de conserver à ces rédactions abrégées et imparfaites l'apparence et le nom de leçons, tandis qu'en réalité on ne mettait sous les yeux du lecteur que des extraits souvent bien secs. De ces extraits, soigneusement revus et corrigés, nous avons

tirés des morceaux séparés, dont l'objet commun et l'harmonie paraissent suffisamment, grâce aux programmes placés à leur tête. Ainsi dégagé, il nous semble que ce volume a moins mauvais air, et qu'il conduit plus rapidement aux leçons de l'année 1818, qui contiennent un enseignement véritable, une exposition régulière avec de justes développements. Ces *Premiers Essais* marquent les divers degrés par lesquels nous en sommes arrivés là, et il les faut considérer comme une préparation laborieuse à notre livre *du Vrai, du Beau et du Bien.*

On trouvera ici en effet, sous des formes différentes, le même esprit, la même méthode, les mêmes vues fondamentales.

L'esprit qui y règne est celui qui anima nos dernières comme nos premières leçons, qui paraît dans tous nos ouvrages, et que nous espérons bien retenir tant que nous serons capable de penser, tant que notre cœur n'aura pas cessé de battre, et que notre main pourra tenir une plume; c'est-à-dire une foi profonde dans la liberté, la responsabilité et la spiritualité de l'âme humaine; une morale fondée sur l'éternelle distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et non sur les calculs incertains de l'intérêt, aussi éloignée d'un mysticisme énervant que

d'un stoïcisme inapplicable ; une esthétique qui voit dans le beau la forme du bien, et partout recherche et recommande l'idéal ; une théodicée qui, montant à Dieu par l'homme, et par l'homme intellectuel et moral, aussi bien que par l'univers, donne à l'humanité un père, à la vertu et au crime un témoin et un juge ; en un mot, une philosophie radicalement opposée à la philosophie de la sensation, qui domina en France pendant le dix-huitième siècle, et que, dans les commencements du dix-neuvième, nous avons rencontrée toute-puissante encore.

En même temps que nous rompons hautement ici avec cette déplorable philosophie, où tant de fois nous avons signalé la racine des malheurs de la patrie, parce qu'en répandant de proche en proche, pendant de longues années, dans toutes les classes de la société française, le scepticisme et le matérialisme, elle a ôté d'avance les fondements nécessaires de la vraie liberté, nous ne donnons point à la philosophie nouvelle des guides étrangers, fût-ce même le sage Reid ou le profond et vertueux philosophe de Kœnigsberg : de bonne heure nous l'avons placée sous l'invocation de Descartes.

Nous l'avouons, et on le verra dans les premières pages de ce volume : nous ne songions d'abord, en

école, et la philosophie française du dix-neuvième siècle rentra dans la voie de cette grande et immortelle philosophie spiritualiste, qui a partagé dans l'histoire les vicissitudes de la pensée humaine, qui commence avec Socrate et Platon, ranime et soutient la généreuse vieillesse de Cicéron, luit encore plus d'une fois dans la nuit du moyen âge, sert de flambeau au dix-septième siècle, s'éclipse au dix-huitième avec la force et la grandeur nationale, et, grâce à Dieu, compte aujourd'hui parmi nous, dans toutes les branches de la littérature, des interprètes nombreux et accrédités.

Entre la philosophie spiritualiste et le christianisme l'alliance était facile, ce semble. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à ouvrir saint Justin et Clément d'Alexandrie, dans l'Église grecque ; chez les Latins, saint Augustin et Saint Anselme, et plus près de nous, Malebranche, Bossuet, Fénelon. Mais expliquons-nous nettement et avec une entière sincérité. Une philosophie, quelle qu'elle soit, n'est point une religion ; et confondre ces deux notions, c'est les altérer l'une et l'autre. La philosophie se renferme dans l'ordre des vérités naturelles, et ne relève, par conséquent, que de la lumière naturelle. La religion va plus loin, et, pour des dogmes surna-

turels, elle invoque une autorité surnaturelle. Mais, si elles diffèrent dans leur origine, dans leur portée et dans leur forme, la vraie religion et la vraie philosophie se touchent et s'accordent sur plusieurs points essentiels. Il ne s'agit pas ici de respects et d'hommages politiques. La philosophie de la sensation, par exemple, pourrait s'incliner mille fois devant le christianisme, sans lui être pour cela moins ennemie ; car, en supprimant la liberté, la responsabilité et la spiritualité de l'âme, elle supprime le sujet même auquel s'applique le christianisme. Qu'une philosophie professe ce principe, que l'objet unique des poursuites de l'humanité est et doit être la satisfaction des sens, le plaisir, l'intérêt, le bonheur en ce monde : qu'est-ce qu'une telle philosophie peut avoir à démêler avec la religion du Crucifié? Supposez encore une philosophie qui, admettant la liberté et la spiritualité de l'âme et l'obligation de la vertu désintéressée, ne conçoive Dieu que comme la cause et la substance éternelle d'où tout dérive, d'où vient l'univers, et avec l'univers l'humanité, sans mettre dans cette cause et dans cette substance aucun attribut déterminé ni déterminable, ni encore bien moins aucun attribut moral, la conception d'un tel Dieu, ce déisme-là, comme on l'appelle, est radicale-

ment incompatible avec l'essence même du christianisme, qui a besoin d'un Dieu vivant et intelligent, principe et exemplaire du bien et du juste, qui, nous ayant faits à son image, se peut proposer à notre imitation, qui comprend, soutient et console nos combats intérieurs, nos sacrifices, nos défaillances. Au contraire, l'alliance peut être sérieuse et sincère entre la philosophie spiritualiste et le christianisme, parce que cette philosophie laisse au christianisme la place de ses dogmes, et toutes ses prises sur l'humanité. Elle lui offre une âme à la fois pleine de misère et de grandeur, pour y asseoir ses enseignements sublimes; une morale généreuse, pour la couronner de ses divines espérances; un Dieu qui est une personne comme la personne humaine, avec l'infinité de plus, et peut ainsi porter la trinité chrétienne. Disons-le encore une fois : la philosophie la plus pure n'est point une religion : mais le christianisme est sa religion, comme elle est la philosophie du christianisme quand il se place, ainsi qu'il le fait souvent, dans les limites de la raison naturelle. La philosophie spiritualiste a précédé le christianisme, mais elle en a beaucoup profité, et elle serait bien ingrate si elle ne reconnaissait ce qu'elle lui doit, comme aussi le christianisme doit beaucoup à la philosophie

dans ses indispensables prolégomènes, dans son exposition et dans ses explications. La philosophie ne croit point s'humilier en avouant qu'elle est faite pour quelques-uns, et ne suffit point au genre humain. Le christianisme, à son tour, n'a qu'à gagner à reconnaître qu'il y a dans l'homme un besoin immortel de libre réflexion qu'il est impossible de déraciner, qui a commencé avec le premier homme et ne finira qu'avec le dernier, qui, attaqué outrageusement ou petitement tracassé, ne sait que trop rendre guerre pour guerre, et qui, loyalement accepté, s'apaise et s'éclaire, et peut, dans le champ où il s'exerce, porter des fruits bienfaisants.

Nous parlons ici du plus profond de notre cœur: jamais nous n'avons rêvé de remplacer dans l'humanité le christianisme par la philosophie. Nous avons toujours considéré un pareil rêve comme la chimère la plus dangereuse, propre seulement à soulever des tempêtes effroyables et stériles qui se terminent par ramener l'esprit humain au point même dont on était parti, à savoir, la distinction éternelle et l'éternelle coexistence de la religion et de la philosophie.

Combien de fois n'avons-nous pas dit, écrit, répété sur tous les tons : gardons du dix-huitième siècle l'indépendance ; voilà notre conquête ; mais cette in-

dépendance, employons-la tout autrement. Comme, en politique, nous partons du besoin et de l'amour de la liberté pour défendre la monarchie et l'aristocratie, ces deux contre-poids nécessaires de la démocratie dans une vieille nation comme la nôtre, héritière du plus glorieux passé qu'elle rajeunit sans cesse; de même, puisque c'en est fait de la foi naïve de nos pères, il nous faut partir de la philosophie pour comprendre la religion, pour honorer, pour aimer le christianisme, pour souhaiter qu'il s'affermisse et qu'il se répande, et répande avec lui la plus sublime philosophie. Le résumé le plus pur de ce qu'il y a de meilleur dans le *Phédon* et le *Timée*, dans les *Méditations*, dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, dans les plus beaux chapitres de la *Critique de la raison pratique*, ce résumé-là est tout entier dans les premières pages du catéchisme de Bossuet, et ce catéchisme est la nourriture des pauvres d'esprit, de l'enfant, de la femme, du pâtre et de l'ouvrier, tandis que la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, les *Méditations*, le *Phédon* et le *Timée*, surtout la *Critique de la raison pratique*, s'adressent à bien peu d'individus dans l'espèce humaine.

Tels ont toujours été nos pensées, nos sentiments, notre langage public et privé. Ici, dès son berceau, la

philosophie nouvelle couvre le christianisme des hommages les plus sincères et les plus affectueux; elle se complaît à l'appeler en témoignage de ses vérités les plus chères; souvent même elle lui emprunte ses expressions; enfin, déjà elle met en pratique, pour son compte, cette alliance que tant de fois nous avons invoquée, avec une constance infatigable, dans la chaire, à la tribune, dans tous nos ouvrages; alliance trop désirable pour que nous en désespérions jamais, et dont aujourd'hui nous saluons les tardifs mais indubitables symptômes avec une joie reconnaissante[1].

Sans trop prolonger cet *Avertissement*, nous devons au moins signaler rapidement la méthode ici employée, la méthode d'observation appliquée à l'âme humaine, cette méthode psychologique fondée par Descartes, suivie et recommandée par Reid et par

[1] Saisissons cette occasion pour rendre un public hommage à Mgr l'archevêque de Paris, qui, dans son beau discours sur saint Augustin, prononcé à l'inauguration de la fête des écoles, le 27 novembre 1853, a si noblement défendu la vraie philosophie, et daigné citer, dans une chaire chrétienne, notre humble livre *du Vrai, du Beau et du Bien*. Remercions aussi M. l'abbé Maret, doyen de la Faculté de théologie de l'Académie de Paris, qui, en ouvrant les cours de cette faculté, a bien voulu reconnaître nos efforts et nos intentions. L'Université n'a pas oublié que, pour la défense de ses études et particulièrement de ses cours de philosophie, Mgr l'évêque de Troyes n'a pas craint de braver des inimitiés puissantes, et l'Académie française est encore émue de la parole si tolérante, si libérale, si chrétienne de Mgr. l'évêque d'Orléans.

Kant, profondément ignorée de Condillac et de son école, et dont le téméraire abandon a précipité, de nos jours, la philosophie allemande d'abord dans des spéculations ambitieuses et hypothétiques, et bientôt dans les plus tristes systèmes qui ont déshonoré et perdu pour quelque temps au delà du Rhin la cause de la philosophie.

On rencontrera déjà dans ces *Premiers Essais*, l'éclectisme, la chose et le mot, avec sa juste portée et dans sa vraie mesure, c'est-à-dire comme une méthode historique, supposant une philosophie avancée, capable de discerner ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans les diverses doctrines, et, après les avoir épurées et dégagées par l'analyse et la dialectique, de leur faire à toutes une part légitime dans une doctrine meilleure et plus vaste.

Nous n'insisterons pas sur bien d'autres théories dont ces fragments contiennent le germe et la première expression. Nous nous bornerons à en indiquer quelques-unes.

Citons d'abord, sans la développer, cette distinction de la spontanéité et de la réflexion dont plus tard nous avons tiré des conclusions si étendues et si consolantes : la spontanéité, que nous appelons ici le génie de la nature humaine, tandis que la réflexion

est seulement le génie de quelques hommes ; l'une, qui prévient partout et surpasse le raisonnement, inspire et soutient l'humanité, y fait naître et y conserve toutes les grandes croyances ; l'autre, qui quelquefois ébranle ces croyances, et quelquefois aussi les confirme, et transforme la foi primitive en une ferme et solide conviction ; celle-ci, qui est en quelque sorte l'innocence de l'esprit ; celle-là, qui en est la vertu, achetée par bien des combats et souvent précédée de bien des fautes.

Il est encore un point auquel nous attachons la plus grande importance, et qu'il nous est impossible de ne pas toucher en quelques mots : nous voulons parler de la théorie de la cause, et particulièrement de la substance et de l'être. Partout ici on verra qu'il n'y a point de substance et d'être en soi ; que l'être en soi, c'est le néant ; que tout être, s'il est, est déterminé ; que sa perfection est dans celle de ses déterminations ; qu'il n'y a pas plus de substance sans qualités que de qualités sans substance, que toute substance, et la substance suprême et infinie comme celles qui en dérivent, ne nous est connue que par ses qualités et ses attributs, où son essence se manifeste alors même qu'elle n'y est point épuisée ; qu'ainsi, entre autres conséquences, des attributs contraires

attestent des substances contraires que nulle subtilité ne peut confondre, et des attributs intelligents proclament un être intelligent.

Enfin nous avons ici établi pour la première fois ce qui, plus tard, nous est devenu un principe inébranlable, à savoir, qu'il n'y a pas d'intelligence sans conscience, que nous-mêmes nous ne nous savons intelligents que par la conscience que nous en avons; que supposer quelque part une intelligence qui ne se connaîtrait pas, c'est supprimer les conditions mêmes de l'intelligence, telles qu'une saine psychologie les donne, et se jeter dans une hypothèse inadmissible. La conscience est le signe éclatant de l'intelligence; elle est l'intelligence en acte; elle annonce et garantit la personne; en sorte que, s'il y a de l'intelligence dans le principe invisible des choses et des êtres, comme le démontre la moindre induction tirée du spectacle des choses visibles et de l'étude des êtres particuliers, ce principe est un être intelligent qui a conscience de lui-même, qui est une personne, qui se connaît et qui connaît ses actes, ainsi que leurs résultats, et n'est pas plus dissipé, effacé, aboli dans l'infini, que la personne humaine, faite à son image, ne se dissipe et ne se perd dans l'étendue, il est vrai, bien limitée, de ses facultés et de leur action.

Théorie d'une grande portée, qui, bien comprise et fermement suivie, éclaire et renverse les doctrines si différentes, et pourtant analogues, de Plotin et de Spinoza, et de leurs célèbres disciples contemporains, mystiques ou athées.

Terminons comme nous avons commencé : ces *Premiers Essais* sont les préliminaires du livre *du Vrai, du Beau et du Bien*. Ils y préparent, et aussi ils le soutiennent. Ils y trouvent leur unité, comme ils y ajoutent bien des traits nouveaux. Puisse le lecteur ne pas séparer ces deux écrits dans son indulgence, et accueillir ces *Premiers Essais* comme il a fait l'ouvrage auquel ils conduisent !

1er février 1855.

V. COUSIN.

PREMIERS ESSAIS

DE

PHILOSOPHIE

PREMIÈRE PARTIE

ANNÉE 1816

DISCOURS

PRONONCÉ A L'OUVERTURE DU COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

LE 7 DÉCEMBRE 1815

Lorsque, appelé à faire paraître dans des fonctions plus élevées la mâle éloquence et cette vigueur de sens et de dialectique qui marquaient son enseignement, l'homme illustre que vous avez tant de fois applaudi dans cette enceinte[1] daigna jeter les yeux sur moi pour le remplacer, l'honneur d'un pareil choix ne m'éblouit point sur ses périls, et, avant de vous surprendre, Mes-

[1] M. Royer-Collard D'admirables fragments de ses leçons de 1812 et 1813 ont été insérés au milieu de la traduction des Œuvres de Reid par M. Jouffroy, t. III et IV.

sieurs, il me fit trembler. Un tel devancier, un auditoire si éclairé, de si hautes matières accablaient mon esprit, me décourageaient jusqu'au désespoir. Je me dois même cette justice de déclarer que jamais je ne me fusse engagé dans une carrière effrayante pour ma faiblesse, si la même bienveillance qui me l'ouvrait ne m'eût promis de m'y guider et de m'y soutenir. Cet appui me rassure un peu, je l'avoue; j'espère qu'il pourra suppléer aux forces qui me manquent : apportant peu du mien à cette chaire, j'y serai moins indigne de votre attention. Peut-être même ceux qui ne dédaigneront pas de suivre un cours de philosophie fait par un jeune homme [1], trouveront-ils à ces leçons quelque profit et quelque intérêt, si je parviens à leur transmettre les inspirations auxquelles j'aurai souvent recours, sans trop les affaiblir, ou du moins sans les altérer. C'est là, Messieurs, toute mon ambition.

Le cours de l'histoire de la philosophie présente cette question préliminaire : Faut-il classer les systèmes selon l'ordre des temps où ils ont paru, ou suivant leurs rapports naturels? Notre prédécesseur a rencontré nécessairement et a dû résoudre cette difficulté. Nous nous trouvons heureux de pouvoir, dès les premiers pas, nous appuyer de l'autorité de ses raisons et de son exemple.

La plupart des historiens, j'aurais pu dire tous les historiens de la philosophie, n'ont suivi d'autre marche

[1] Le professeur avait à peine vingt-quatre ans.

que celle des siècles, et se sont contentés d'offrir une table chronologique des systèmes les plus célèbres. Sans doute on ne saurait avoir trop de reconnaissance pour les savants hommes qui, depuis un siècle, ont consacré leurs veilles à l'exact et laborieux inventaire des opinions anciennes et modernes. Leur méthode a le mérite de se prêter parfaitement à l'exposition fidèle et complète des doctrines ; mais, donnant peu de place à leur appréciation, elle ne peut suffire à un enseignement destiné à exercer le jugement plus que la mémoire. Le professeur de l'histoire de la philosophie n'a pas rempli toute sa tâche quand il a fait connaître isolément les différents systèmes ; il faut encore qu'il les rapproche, pour les embrasser dans une critique générale ; il faut qu'il les éclaire l'un par l'autre, en les comparant entre eux, non sous les rapports arbitraires des temps auxquels ils appartiennent[1], mais suivant leurs caractères

[1] Telle était la tradition que nous léguaient M. de Gérando et M. Royer-Collard; et assurément la comparaison des systèmes sur un point particulier peut être fort utile; mais, en thèse générale, c'est une fausse méthode que de faire violence à l'ordre historique, de séparer ce que le temps avait joint, de rapprocher ce qu'il séparait; c'est surtout une méthode dangereuse que de considérer de grands systèmes par un seul côté, et de les caractériser par la manière dont ils ont résolu telle ou telle question, souvent très-étroite, qu'on leur impose en quelque sorte. Voilà ce qui, plus d'une fois, a égaré l'école écossaise dans ses jugements historiques, par exemple, sur Platon et sur Descartes, qu'elle n'a pas toujours compris, parce qu'elle les étudiait sous un point de vue trop particulier. Nous avons désavoué promptement cette méthode et l'avons partout combattue. Voyez notre article sur la seconde édition de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, par M. de Gérando; Fragments philosophiques, *Philosophie contemporaine.*

analogues qui seuls peuvent fonder des comparaisons précises. La méthode qui classe les doctrines suivant leur plus grande analogie est donc celle qui remplit le mieux le but de l'enseignement, et elle s'accorde en même temps avec les besoins et les intérêts de la science. Qui ne sent en effet combien l'histoire de la philosophie mériterait de la philosophie spéculative, si elle pouvait lui fournir, sur chaque question importante, un exposé comparatif de toutes les doctrines célèbres, qui lui offrît un point de vue élevé d'où elle pût apercevoir d'un coup d'œil les opinions évidemment fausses qu'il faut abandonner pour jamais et bannir de la discussion, et les opinions au moins probables qu'il faut débattre, et parmi lesquelles on pourra choisir?

Que ce tableau des efforts de tous les grands hommes pour atteindre la vérité peut être intéressant et instructif, mais aussi qu'il est effrayant par l'abondance des matières qu'il comprend et l'étendue des connaissances qu'il exige? Quelle main assez hardie pour l'entreprendre, assez ferme pour l'exécuter! D'abord, il faudrait diviser toute la philosophie en un certain nombre de questions générales; puis parmi ces questions en choisir une, et sur celle-là passer en revue les philosophes, les interroger tous sur le point qui embarrasse, étrangers et compatriotes, anciens et modernes; c'est-à-dire qu'il faut s'engager dans les recherches les plus vastes et les plus ingrates, pleines de mille dégoûts qui fatiguent la patience la plus opiniâtre et rebutent le zèle le plus obstiné. Après avoir constaté les diverses opinions

philosophiques, il faut les apprécier, les comparer, établir les rapports, et les différences, classer les sectes, les écoles, assigner leurs divers caractères, embrasser des détails immenses. Et nous n'avons là qu'une seule question. Il y en a un très-grand nombre qu'il est nécessaire d'avoir ainsi parcourues lentement, en passant par tous les degrés indiqués plus haut. Cela fait, il faudra comparer soigneusement les résultats obtenus pour les généraliser, et s'élever ainsi à des principes de critique qui planent sur toutes les questions et dominent l'horizon philosophique. Mais, pour arriver à ces hauteurs, quelles difficultés il faut vaincre! tous les travaux précédents ne sont rien en comparaison du travail de cette dernière et vaste induction, et la seule pensée de ces grandes généralisations épouvante.

Ai-je besoin d'ajouter qu'un tableau complet des systèmes philosophiques, conçu dans cet esprit, et exécuté avec cette rigueur de méthode qui ne laisse échapper et n'élude aucune difficulté, est au-dessus de mes forces, et que je ne songe pas à parcourir dans toute son étendue cette mer immense des opinions humaines? Mon inexpérience y ferait naufrage, et il sera plus prudent à elle de se borner à un espace moins vaste, où elle trouvera encore assez d'écueils. Vous dirai-je même toute ma pensée? Quand le sentiment profond de ma faiblesse ne me ferait point une loi de me renfermer dans l'enceinte de quelques questions particulières, je suis convaincu que l'intérêt de la science demande qu'on ne s'étende pas au delà. Dans l'état actuel

des connaissances humaines, le philosophe et l'historien de la philosophie ne sauraient se défendre avec assez de précaution de la stérile ambition de parcourir un trop grand nombre d'objets. Lorsqu'une science est encore dans l'enfance, et ne croyez pas que la philosophie en soit sortie[1], le moyen infaillible de l'y retenir éternellement, c'est de commencer par l'embrasser tout entière, et de songer d'abord à un système général. Les systèmes nous surpassent, Messieurs; ou, si l'humanité y peut atteindre, ce sera la conquête du temps et de longues générations. Nés d'hier, devant mourir demain, d'où nous vient cet orgueil de vouloir finir nous-mêmes un monument à peine commencé, et qui doit être l'ouvrage des âges! Dans le travail universel reconnaissons la tâche qui nous est départie, et sachons nous y tenir. Destinés à poser les fondements, apportons notre pierre, faisons notre œuvre; ceux qui viendront après nous feront la leur, et les siècles élèveront l'édifice. Le père de la physique moderne, Galilée, ne manquait ni de vigueur ni d'audace : a-t-il songé cependant à achever lui-même, d'un seul et premier effort de génie, la science immense qu'il venait de créer? Non, la physique marche encore, et elle n'arrivera jamais à son dernier terme. C'est avec de lents et continuels accroissements que se forment

[1] C'est là une opinion naturelle à qui commence, et dans l'ignorance où l'on est alors de l'histoire de la philosophie. A mesure qu'on connaît mieux et les grands problèmes et les grands systèmes, on s'aperçoit que la philosophie est bien plus avancée qu'on ne se l'était imaginé au début de ses études. Voyez déjà, dans la deuxième partie de ce volume, année 1817, *Du fait de conscience.*

les théories qui doivent durer. Celles qu'on bâtit en un jour, un jour aussi les renverse. Quand Reid, au dernier siècle, effrayé des délires de la philosophie de son temps, résolut de la soumettre à un examen sévère, et de rechercher avec plus d'exactitude les vrais principes de la nature humaine, cet homme sage n'entreprit pas de l'étudier et de la suivre dans toutes ses parties; il se contenta d'abord de l'analyse des sens : mais cette analyse a changé la face de la philosophie anglaise, et la postérité dira à quel rang il faut placer son auteur.

Faible, mais zélé disciple de ces grands maîtres, guidé par des exemples qu'il faut encore se proposer, alors même qu'on désespère de les suivre dignement, je laisserai de côté une foule de difficultés qui m'accableraient, pour me renfermer tout entier dans un seul problème de métaphysique, où je serai plus à mon aise, et dont j'essayerai de sonder les profondeurs. Trop heureux si, dans le dédale des systèmes et des méthodes, que nous présentera l'histoire de ce problème, je pouvais reconnaître et fermer quelques fausses routes trop fréquentées, et si la discussion des doctrines, qui tiendra dans ce cours une grande place, pouvait suggérer à ceux de mes auditeurs qui me permettront de leur donner le nom d'élèves, quelque idée de la méthode philosophique, de cette méthode patiente et laborieuse qui, divisant et décomposant sans cesse une question, la sépare dans tous ses éléments, l'embrasse sous toutes ses faces, remonte à ses principes, descend à toutes ses conséquences, la poursuit sans relâche dans tous

ses détails, et ne l'abandonne qu'après lui avoir arraché tout ce qu'elle contient.

S'il y avait en métaphysique une question circonscrite dans des limites précises, et cependant d'une assez grande portée ; une question que tous les philosophes s'accordassent à regarder comme principale et sur laquelle ils fussent divisés; une question qui, placée à l'origine de toutes les autres, influât puissamment sur elles, et dont les différentes solutions servissent à caractériser les différentes écoles ; une question qui eût eu le singulier et malheureux privilége d'avoir égaré les plus grands hommes, et donné naissance aux erreurs les plus graves et les plus célèbres ; qui, après avoir tourmenté longtemps les philosophes et agité l'Europe savante, réduite enfin à ses difficultés élémentaires, commençât à s'éclaircir, et pût réunir bientôt tous les bons esprits sur une théorie importante et sur le choix d'une méthode meilleure ; une telle question, qui présenterait un concours de circonstances aussi intéressantes, de grandes difficultés, de grands dissentiments, et l'espérance d'une conciliation prochaine, ne devrait-elle pas être préférée à toutes les autres et saisie avec empressement? Cette question est celle de la perception externe, c'est-à-dire de la connaissance que nous avons ou croyons avoir de l'existence réelle d'un monde extérieur, différent de nous-mêmes et de nos pensées.

Je suppose qu'il y eût parmi vous un homme encore étranger aux disputes philosophiques, et qui n'apportât ici que du bon sens et de la raison ; ne serait-il pas tenté

de nous interrompre en ce moment, et de nous demander s'il est vrai qu'une pareille question occupe des personnages aussi graves que les philosophes ; qu'elle arrête et tienne en échec les plus puissants esprits, tandis que l'enfant la résout, ce semble, assez bien, dès le premier jour de son existence? La croyance à l'existence du monde est bien vieille dans l'espèce humaine : est-ce le raisonnement qui l'y a introduite? et les arguments de tous les philosophes ensemble peuvent-ils rien ajouter là-dessus à la sécurité de notre conviction?

Que deviendrait donc cet homme sensé qui ne veut pas même que la philosophie entreprenne de prouver l'existence du monde, si on lui disait qu'elle l'admet tout au plus, la combat souvent, et n'y croit jamais légitimement; et que ce n'est point là le délire ou le mensonge d'une secte particulière, mais le résultat commun de toute la philosophie européenne? Voudrait-il nous croire, et ne nous accuserait-il pas nous-mêmes ou de folie ou d'infidélité? Non : il a été démontré que les théories élevées depuis deux cents ans sur la question qui nous occupe sont toutes essentiellement sceptiques; que la diversité que l'on rencontre dans les opinions des philosophes tombe seulement sur les formes du scepticisme, mais que toutes le renferment plus ou moins explicitement; et qu'enfin la philosophie moderne, fille de Descartes et mère de Hume, ne croit pas ou n'a pas le droit de croire à l'existence du monde extérieur.

D'où vient, Messieurs, une pareille extravagance? d'abord, de la prétention de tout expliquer, poussée

jusqu'à la fureur; ensuite, de la prétention de tout expliquer avec un seul principe; enfin, de l'adoption de la conscience pour principe unique.

C'est Descartes[1] qui imprima à la philosophie moderne ce caractère systématique et audacieux, et qui la jeta d'abord dans une direction sceptique, en attribuant à la conscience l'autorité suprême. C'est Descartes qui, après avoir dit en physique : « Donnez-moi la matière et le mouvement, je vais faire le monde, » osa dire en philosophie : « Donnez-moi un être doué de la conscience (c'est le vrai sens du mot *je pense*), et qui sache raisonner, je vais faire l'homme et toutes les vérités qu'il peut connaître. » L'impulsion une fois donnée par la main puissante de Descartes, tout fut entraîné et suivit sans retour. Le grand adversaire de Descartes, Locke, est ici son disciple fidèle. La sensation reproduit la conscience, et la réflexion joue à peu près le même rôle que le raisonnement. Il était réservé à Condillac d'aller plus loin que Descartes en suivant les mêmes voies, et de simplifier le système. Pour faire l'homme, Descartes avait besoin de la conscience aidée de la raison, d'un élément et d'un instrument : l'unité n'était donc pas

[1] Ces vues sur le rôle sceptique de Descartes dans la philosophie moderne sont empruntées à Reid et à M. Royer-Collard. Elles ont été abandonnées et désavouées par nous dès cette année même, au bout de quelques leçons, comme on le peut voir plus bas, p. 43, dans le programme du cours sur la question de l'existence personnelle et dans le premier fragment, où le vrai sens de l'enthymème cartésien, « *Je pense, donc je suis,* » est rétabli et défendu. Voyez surtout un examen spécial de cette opinion de Reid et de M. Royer-Collard dans les leçons de l'année 1819, *Philosophie écossaise*, leç. IX.

rigoureuse; c'est Condillac qui inventa l'unité parfaite, en confondant l'élément et l'instrument dans un seul principe, qui non-seulement autorise toutes les vérités qui s'y rapportent, mais qui les engendre; qui non-seulement explique tout, mais qui est tout. La sensation de Condillac comprend dans son vaste sein tous les faits intellectuels, toutes les connaissances de l'homme, même toutes ses facultés, parmi lesquelles se trouvent et la réflexion de Locke et le raisonnement de Descartes. Elle est à la fois le fondement de l'édifice, l'édifice et l'architecte; elle se fournit à elle-même les matériaux qu'elle doit mettre en œuvre; elle a la merveilleuse propriété de s'apercevoir, de se prêter une attention sérieuse pour se comparer avec elle-même, et déduire, toujours d'elle-même, en raisonnant avec justesse et sagacité, toutes les vérités dont elle a été douée, et entre autres celle de l'existence du monde. D'un autre côté, Malebranche, Berkeley et Hume, disciples aussi de Descartes, mais plus forts que Locke et Condillac, et plus sévères que leur maître, adoptant ses principes, consentant à toutes leurs conséquences légitimes, prouvent sans réplique que la conscience est un témoin et non pas un juge; que la sensation n'est qu'une modification intérieure, et que l'univers de la sensation et de la conscience est un univers fantastique, qui se dissipe au souffle de la raison. Malebranche effrayé invoque l'autorité divine : il veut croire, comme tout le genre humain, à l'existence du monde; et, ne le trouvant pas dans les principes de sa philosophie, il le demande à la révélation. Hume, qui

n'attend rien de celle-ci; se résigne tranquillement à l'égoïsme, et rit de la simplicité du vulgaire qui croit à l'existence de la terre, du soleil, etc. Berkeley, plus intrépide à la fois et plus profond, se garde bien de mépriser la croyance universelle; il la nie, et soutient avec fermeté que les hommes ne croient pas et n'ont jamais cru à l'existence du monde; écartant par là cette terrible difficulté, la seule peut-être que Hume ait élevée sans la reconnaître, à savoir, comment l'erreur est la loi universelle et nécessaire de notre nature.

Oui, Messieurs, si Descartes a posé le vrai principe, les conséquences de Hume, de Berkeley et de Malebranche sont irrésistibles; si la conscience ou la sensation, aidée du raisonnement, peut seule donner le monde, il y faut renoncer et en désespérer à jamais; nous sommes condamnés sans retour à l'égoïsme le plus absolu.

Il n'y a qu'un seul moyen d'en sortir et de retrouver nos semblables et l'univers; c'est de renvoyer la conscience et le raisonnement aux objets qui leur sont propres; de rechercher quels sont les principes qui gouvernent la croyance universelle relativement au monde et à ses lois, et de leur rendre leur autorité naturelle. Car enfin nous croyons tous à la réalité extérieure; notre croyance n'est pas anéantie, parce que ni la conscience ni le raisonnement n'en peuvent rendre compte; il faut seulement qu'elle vienne de principes différents, mais aussi certains, puisqu'ils sont aussi une partie constitutive de notre nature. C'est à un de ces principes de la na-

ture humaine qu'il faut s'adresser pour atteindre le monde.

Quand je touche un corps, j'éprouve une modification intérieure, agréable ou pénible, c'est la sensation; et je juge qu'il y a quelque chose hors de moi qui n'est pas moi, et dont l'existence est indépendante de la mienne; ce jugement instinctif a été appelé perception par Reid et ses disciples.

Tout homme capable d'examiner avec un peu d'attention ce qui se passe en lui dans l'opération du toucher, peut reconnaître ces deux phénomènes; ils sont tous deux réels, mais distincts l'un de l'autre; il n'y a entre eux aucun lien logique, et le raisonnement ne peut franchir l'abîme qui les sépare. Chacun d'eux a sa vertu qui lui est propre : la sensation révèle l'être sentant; la perception, le monde sensible. Qui les confond, bouleverse toute la croyance humaine; qui anéantit la perception, anéantit le monde, ou s'impose la nécessité de le construire avec la sensation seule, c'est-à-dire que, pour réparer une faute grave, il faudra recourir à une faute plus grave encore, inventer après avoir détruit, et combler par des hypothèses le vide que laisse dans l'esprit humain la perception évanouie. Ainsi, les philosophes réduits à la sensation ont été contraints de lui supposer une force représentative, en vertu de laquelle nous pouvons croire au monde extérieur, sans l'avoir vu, sur la foi de son simulacre, de son idée. Telle est la théorie et l'origine philosophique de l'idée. Sans doute on ne se trompe pas quand on remonte à l'antiquité et

au péripatétisme pour rechercher la source de cette célèbre hypothèse ; mais quand on en a retrouvé quelques traces dans l'émission des espèces, on n'a pas encore atteint sa racine la plus profonde. Je ne nie point que l'hypothèse ancienne n'ait influé sur la moderne ; je ne nie point que celle-ci ne reproduise quelques parties de la première; mais je pense qu'elle a surtout son origine dans les principes mêmes de notre philosophie. Si quelques disciples de Locke matérialisent l'idée, on ne peut faire ce reproche à Malebranche, à Berkeley, à Condillac; leur idée est spirituelle comme l'âme à laquelle elle est intimement unie, et elle dérive véritablement de l'ambition de tout expliquer avec la sensation, aidée du raisonnement. Au reste, ni l'idée matérielle ni l'idée spirituelle ne suppléent à la perception, et dans l'un et l'autre cas la vertu représentative de l'idée est une chimère. Spirituelle, comment représenterait-elle la matière et ses qualités? Matérielle, comment représenterait-elle le froid et le chaud, le sec, l'humide, la résistance? Une image matérielle est une métaphore qui ne peut s'appliquer qu'aux apparences visibles; l'esprit humain est alors réduit au sens de la vue, lequel ne donne point la réalité extérieure. Mais je veux que, matérielle ou spirituelle, elle représente les corps avec leurs qualités. Nous connaissions donc antérieurement les corps pour juger qu'elle les représente fidèlement! Autrement, comment le savons-nous? Avons-nous vu l'original pour juger que l'idée est une copie fidèle, pour juger même que c'est une copie? ou l'idée est-elle non-seulement une repré-

sentation, et une représentation fidèle, mais a-t-elle encore la singulière autorité de nous enseigner qu'elle est tout cela? Je n'insiste pas; il est prouvé que l'idée est une hypothèse vaine; mais ne serait-il pas injuste de l'accuser d'avoir introduit le scepticisme qui existait avant elle? La philosophie moderne était sceptique dès là qu'elle n'admettait d'autre évidence naturelle que celle de la conscience et du raisonnement. L'hypothèse des idées n'est point une machine imaginée pour attaquer et renverser le monde, mais au contraire pour le relever et le défendre; elle n'était point destinée à détruire la perception, mais à la suppléer, comme je l'ai dit, quand la perception eût été détruite, et servir de rempart contre le scepticisme : rempart impuissant qui ne remplace point le véritable, celui que la nature a mis elle-même dans l'entendement de tous les hommes, qui ne peut être ébranlé que par le sophisme, et qui, en tombant, entraîne nécessairement toutes les réalités extérieures.

Quel service n'a donc pas rendu à la science le philosophe qui, dissipant le prestige d'une représentation illusoire, détruisit sans retour l'hypothèse de l'idée, et acheva d'arracher les vains appuis par lesquels la philosophie moderne espérait soutenir le monde, pour le rétablir sur sa base naturelle! Reid est le premier qui ait dégagé la perception de la sensation qui l'enveloppe, et qui l'ait placée au rang de nos facultés primitives. Le règne de Descartes finit à Reid; je dis son règne, non sa gloire, qui est immortelle. Reid commence une ère nouvelle; il est le père de cette école célèbre, qui, libre du

joug de tout système, ne reconnait et ne suit d'autres lois que celles du sens commun et de l'expérience, où la sévérité des méthodes, le génie de l'observation intellectuelle, l'élévation des principes et des caractères, semblent héréditaires depuis Hutcheson, Smith et Reid, qui se présentent les premiers, suivis de Beattie et de Ferguson, jusqu'au métaphysicien illustre qui soutient aujourd'hui si dignement la haute réputation de leurs talents et de leurs doctrines, M. Dugald Stewart.

Nous sommes assurés qu'il existe un monde réel distinct de nous-mêmes : une de nos facultés naturelles, la perception, nous le persuade. A cette notion de l'étendue se rattachent plusieurs autres notions de la plus haute importance ; je veux dire les notions de l'espace, du temps, de la substance et de la cause.

Il n'y a rien, messieurs, au-dessus des questions qui s'ouvrent maintenant devant nous : si c'est là le désespoir de l'esprit humain, c'est là aussi son plus noble exercice, et la grandeur de la matière surpasse encore sa difficulté. Les questions de l'espace, du temps, des substances et des causes, sollicitent naturellement la curiosité de tous les hommes ; il n'y pas d'esprit un peu noble qui ne se sente attiré vers elles par un charme secret et irrésistible, et qui n'aspire à percer leurs ténèbres majestueuses. Elles ont occupé les plus grands hommes depuis Platon jusqu'à nos jours ; elles ont fatigué le génie des modernes les plus illustres, de Newton et de Clarke, de Leibnitz et de Kant. Mais le génie lui-même est faible quand il veut franchir la borne des con-

naissances humaines. Au lieu de rechercher, avec le secours de la réflexion, quelles sont dans notre entendement les notions dont nous avons parlé, trop souvent ils ont voulu savoir quelle est la nature même de leurs objets, laquelle nous est profondément impénétrable, et ils se sont perdus dans des abimes de controverses inutiles. Ceux qui ont évité cet écueil ont été se briser contre cet autre écueil de la philosophie moderne, célèbre par tant de naufrages, l'ambition du principe unique. Ainsi, dans la seconde partie de la question de la perception externe comme dans la première, nous retrouvons toujours la même source d'erreur; c'est toujours l'orgueil qui nous égare, l'orgueil si peu fait pour l'homme! Connaissons-nous mieux, et soyons moins téméraires. C'est un délire que de vouloir s'élever au-dessus de l'humanité; c'est un ridicule étrange que de vouloir substituer ses vues à celles de la nature. Abandonnons les questions insolubles; et celles que nous pouvons résoudre, ne tentons pas de les plier à la même explication.

Les questions de l'espace, du temps, des substances et des causes ont donné naissance à une multitude de recherches intéressantes, mais dont il est impossible de vous parler ici dignement. Comment resserrer en quelques lignes des discussions qui naturellement fuient toute limite, et qui, même ramenées à leurs légitimes bornes, sont encore si vastes et si compliquées? Ne pouvant donc vous présenter que des discussions superficielles, j'aime mieux les écarter tout à fait; et sans

essayer de soulever le pesant fardeau des difficultés et des disputes que les siècles et les écoles ont entassées sur ces grands problèmes, je me contenterai d'indiquer les solutions que j'adopte, et de parcourir chacune des notions qui nous occupent, en les marquant des traits principaux qui les caractérisent. Si cette analyse est exacte et fidèle, malgré sa rapidité, elle atteindra le but que je me suis proposé.

L'étendue que la perception me révèle dans l'opération du toucher est une étendue limitée et contingente; mais, à l'occasion de celle-ci, je conçois et il m'est impossible de ne pas concevoir une étendue immense, dans laquelle je suis forcé de placer tous les corps que mes sens aperçoivent et tous ceux que mon imagination peut former; étendue impérissable, que la pensée même ne peut détruire, qui survivrait à l'anéantissement de l'univers, et qui, après la ruine de toutes choses, serait encore là pour recevoir les existences qu'il plairait à Dieu de créer. Voilà l'espace.

La perception me persuade que les corps existent, au moment où je les considère; de plus, je juge, avec la plus grande assurance, qu'ils existaient auparavant, et qu'ils existeront encore quand j'aurai cessé de les considérer : je juge qu'ils durent par eux-mêmes; et comme, à l'occasion d'une étendue limitée, je conçois une étendue illimitée, de même, à l'occasion de la durée contingente d'un corps, je conçois une durée sans bornes, éternelle et nécessaire, comme l'espace dont elle est contemporaine.

Mes sens n'atteignent point l'être en lui-même, ils ne saisissent dans les corps que leurs modifications variables; mais celles-ci me suggèrent la notion d'un sujet, d'une substance, en qui elles se rencontrent et qui les soutient, qui seule existe d'une existence réelle, permanente, identique, sous la variété de ses formes et au milieu de tous ses changements.

Les sens ne me montrent les corps que comme contigus et successifs; cependant je juge naturellement qu'ils agissent les uns sur les autres; je juge qu'ils agissent sur moi-même, et je place en eux la cause de la plupart des modifications que j'éprouve. Je les conçois doués de certaines forces actives, qui produisent tous les changements qui arrivent dans l'univers, qui renouvellent et animent la nature entière. Quand l'expérience et la réflexion m'apprennent qu'elles ne sont point inhérentes aux corps, l'application change, le principe demeure, et je ne les ôte à tous les corps particuliers que pour les transporter à un être suprême, principe de toute force, de tout mouvement, de toute existence. Telle est la puissance du principe de causalité : il élève l'homme jusqu'à l'Être des êtres.

C'est à Reid et à ses disciples que nous devons cette description des notions de l'espace, du temps, de la substance, de la cause, et des principes qui les produisent. Un de nos compatriotes a été plus loin[1].

[1] M. Maine de Biran. Nous avons publié ses *Œuvres philosophiques* avec une introduction où nous avons exposé et rappelé à leur principe les

Il est certain que les notions de durée, de substance et de cause résistent à toute analyse, et qu'on ne peut les expliquer que par l'énergie naturelle de l'esprit humain; mais ces notions simples et indécomposables, dans quelle occasion se sont-elles développées? Par exemple, la première application du principe de causalité a-t-elle révélé les causes extérieures? Est-ce la matière inanimée qui nous a suggéré la notion de force? ou, avant de la lui attribuer, ne l'avions-nous point déjà? Ne nous avait-elle point été donnée en nous-mêmes? N'est-ce pas dans les profondeurs de la volonté humaine que le principe de causalité se déclare d'abord et nous apprend ce que c'est qu'agir et produire? Enfin, ne sommes-nous pas la première cause que nous apercevons? De même, ne sommes-nous pas la première substance dont nous nous formons quelque idée? et aurions-nous jamais songé à la durée extérieure, si nous n'eussions jamais senti la nôtre? Cette opinion, ou plutôt ce doute, échappé à Leibnitz et à Turgot, a été recueilli par un métaphysicien de nos jours; la difficulté a été constatée, et elle a été résolue : il est évident maintenant que c'est en nous-mêmes que nous puisons les notions de substance, de durée et de cause, et que nous les appliquons ensuite aux objets extérieurs, par une induction étonnante, mais incontestable, induction qui ne tire point l'existence, la durée et les causes extérieures, de notre existence, de notre durée, de notre force, ce qui confondrait des choses

idées de ce profond métaphisicien. Voyez cette introduction dans les FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie contemporaine.*

distinctes, mais nous fait passer des unes aux autres, sans l'intervention du raisonnement, par la vertu propre dont elle est douée.

Quelles questions je viens de résoudre en quelques mots! sur quels précipices je viens de courir sans même en paraître effrayé, et combien je regrette que les limites nécessaires de ce discours me condamnent à exposer si rapidement, et, ce me semble, avec une confiance si téméraire, des opinions qui rencontrent encore parmi nous tant de préjugés contraires, et sur lesquelles je n'ignore point que l'on peut élever une foule d'objections spécieuses! J'invoque ici, messieurs, un redoublement d'indulgence.

Je finis en vous priant d'observer que je n'ai point la prétention de vous dévoiler la nature de l'étendue, de l'espace, du temps, des substances et des causes. Je l'ai dit, et je le répète, ce sont là des mystères impénétrables devant lesquels l'esprit humain doit s'humilier et confesser son impuissance; mais il est certain que les notions de l'étendue, de l'espace, du temps, des substances et des causes se trouvent dans notre entendement avec les caractères que nous leur avons attribués, qu'elles tiennent à l'essence même de notre être, et que nous les ravir, c'est nous enlever notre nature. Si ces notions sont des faits intellectuels incontestables, comment la philosophie de la sensation fera-t-elle pour les expliquer! Comment elle fera, messieurs? D'abord elle se délivrera des notions qui l'embarrasseront le plus, en n'en parlant point : de la causalité, par exemple, qui

joue un si grand rôle dans la pensée humaine, et dont Condillac ne dit pas un mot; ensuite elle mutilera, elle amoindrira les autres jusqu'à ce qu'elle les ait réduites aux étroites proportions de son système. Mais l'entendement qui nous reste après cette admirable analyse est-il bien l'entendement que nous avons reçu de la nature? Que sont devenues ses plus grandes parties : où sont ces hautes croyances, ces notions sublimes qui révèlent à un être passager et borné l'immensité, l'éternité, l'infini, et qui, sans lever entièrement le voile, nous laissent entrevoir de si grandes choses? Si vous otez les nobles perspectives que nous découvrent ces notions divines, si vous resserrez les connaissances et la foi de l'homme dans la sphère de ses sens et du raisonnement, que vous le réduisez à peu de chose! Et qu'on ne cherche point à couvrir la pauvreté réelle d'une pareille doctrine en la parant du beau nom de simplicité. Sans doute, la simplicité est admirable quand elle est féconde; mais la vôtre l'est-elle? Si la sensation contient vraiment l'étendue, l'espace, le temps, la substance et la cause, vous savez raisonner, faites-les lui rendre; déduisez, avec quelque apparence de bon sens, le nécessaire et l'absolu du contingent et du relatif, et je me prosterne aussi avec vous devant cette riche et puissante économie qui de si petits moyens sait tirer de si hauts résultats. Mais vous ne l'avez pas fait; vous ne pouvez le faire. Votre simplicité est une stérilité manifeste, que vous imposez gratuitement à la nature.

Ces conséquences accablent la doctrine dont elles dé-

rivent, et elles dérivent nécessairement de la doctrine de Condillac. Et cependant cette doctrine est devenue classique parmi nous; elle gouverne l'opinion publique, et quoique Condillac l'ait tirée de Locke, elle passe aujourd'hui pour la philosophie française. Déjà vous avez aperçu quelle morale en découle. Si j'avais pu l'examiner avec plus d'étendue, il m'eût été facile de démontrer jusqu'à l'évidence que cette philosophie détruit, avec les réalités physiques, toutes les réalités morales, et qu'elle sape la vertu par ses fondements. En effet, si toutes les facultés de l'homme se réduisent à celle de sentir, tous les phénomènes moraux se réduisent à des sensations agréables ou pénibles : éviter les unes, rechercher les autres, est le seul principe primitif; et quand la raison travaillerait éternellement sur ce principe, elle n'en peut changer la nature, elle n'en peut faire sortir que les conseils de la prudence, elle n'en tirera point les règles du devoir, elle ne reproduira jamais les croyances de l'homme de bien. Il n'y a point à hésiter pour quiconque sait raisonner avec quelque justesse : ou il faut nier le principe, ou il faut accorder les conséquences. Ici, messieurs, se présentent de graves considérations qu'il importe de publier, mais qui peut-être conviennent mal dans la bouche d'un jeune homme. Je le sais : il ne m'appartient pas de parler avec empire; mais cependant mon âme m'échappe malgré moi, et je ne puis consentir à garder les bienséances que m'impose ma faiblesse, au point d'oublier que je suis Français. C'est à ceux de vous dont l'âge se rapproche du mien

que j'ose m'adresser en ce moment ; à vous, qui formerez la génération qui s'avance ; à vous, l'unique soutien, la dernière espérance de notre cher et malheureux pays. Messieurs, vous aimez ardemment la patrie si vous voulez la sauver, embrassez nos belles doctrines. Assez longtemps nous avons poursuivi la liberté à travers les voies de la servitude. Nous voulions être libres avec la morale des esclaves. Non, la statue de la liberté n'a point l'intérêt pour base, et ce n'est pas à la philosophie de la sensation et à ses petites maximes qu'il appartient de faire les grands peuples. Soutenons la liberté française encore mal assurée, et chancelante au milieu des tombeaux et des débris qui nous environnent, par une morale qui l'affermisse à jamais ; et cette forte morale, demandons-la à cette philosophie généreuse, si honorable à l'humanité, qui, professant les plus nobles maximes, les trouve dans notre propre nature, qui nous appelle à l'honneur par la voix du simple bon sens, qui ne redoute pour la vertu que les hypothèses, et qui, pour élever l'homme, ne veut que l'empêcher de cesser d'être lui-même.

Malgré ce discours d'ouverture, après quelques leçons, le professeur, reconnaissant que la question de la perception externe ne peut être la première de la philosophie, changea de sujet, et, se laissant conduire à la

logique et à la psychologie, s'attacha à la question qui est à la fois la première en date et en importance, celle du moi ou de l'existence personnelle, et il y consacra l'année entière.

PROGRAMME DU COURS
SUR LA QUESTION DE L'EXISTENCE PERSONNELLE.

PREMIER SEMESTRE.

Le professeur ne développe pas les différents systèmes de la philosophie moderne dans leur succession et dans leur ensemble; il présente sur chaque question particulière les solutions qu'en ont données les plus grands philosophes depuis Descartes.

La première question philosophique est celle de notre propre existence, celle du moi.

La question générale a d'abord été décomposée dans ses diverses parties; toutes les questions qui y sont engagées et les difficultés qui s'y rencontrent ont été reconnues; ensuite est venue l'exposition et la discussion des systèmes.

QUESTIONS DIVERSES CONTENUES DANS LA QUESTION GÉNÉRALE.

L'homme croit-il à son existence personnelle, à celle d'un moi, sujet réel et substantiel de ses facultés et de toutes ses modifications, et quels sont les caractères de cette croyance?

Si le genre humain croit au moi, et au moi substantiel, s'il y croit universellement et nécessairement, quel est alors le devoir du philosophe?

Si la notion du moi est un fait, comment l'expliquer, et qu'est-ce qu'expliquer une notion?

Le raisonnement peut-il rendre compte de la notion du moi?

Ou la sensation?

Ou la réflexion?

Ou l'imagination?

Ou la conscience?

Ou l'abstraction ?

Ou la généralisation?

Ou le principe d'association appliqué à des sensations ou à des idées?

S'il est certain, d'un côté, que les divers principes intellectuels ci-dessus mentionnés ne peuvent rendre compte de la notion du moi, et si, d'un autre côté, cette notion est un fait incontestable, à défaut des principes précédents, il faut avoir recours à un principe nouveau et rapporter cette notion à une loi particulière de la nature humaine : principe ou loi des substances.

Quel est le mode d'action de cette loi?

Agit-elle seule ou concurremment? Son action peut-elle être séparée de celle de la conscience? Connaissons-nous le moi sans ses modifications, ou connaissons-nous les modifications du moi sans le moi lui-même?

L'action de la loi des substances est-elle postérieure ou antérieure à l'opération de la conscience, ou n'en est-elle pas contemporaine?

SYSTÈMES EXPOSÉS. — PHILOSOPHIE FRANÇAISE DU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE.

Est-il vrai que Descartes ait tiré l'existence de la pensée par voie de raisonnement? Réfutation de Reid, et réhabilitation de la doctrine des *Méditations*. Descartes a reconnu le moi et la loi particulière qui nous le donne.

PHILOSOPHIE ANGLAISE.

Ce n'est point Descartes, c'est Locke qui a introduit le scepticisme dans la philosophie moderne, relativement au moi.

Système de Locke, ses contradictions continuelles. Locke, d'après sa théorie des idées, devrait nier toute réalité et par conséquent le moi.

La théorie des idées, appliquée à la question des substances, commence par les ébranler, et détruit successivement et la substance extérieure entre les mains de Berkeley, et la substance spirituelle entre celles de Hume.

Idéalisme de Berkeley, son caractère. Berkeley ne détruit pas le

principe des substances, mais il ne l'applique pas à la matière; il reconnait le moi et devait le reconnaitre.

Hume détruit le principe des substances, et par conséquent il ne l'applique ni aux phénoménes sensibles ni à ceux de la conscience, et renverse toute réalité.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE.

Travaux de Reid. Il détruit l'idéalisme, rétablit les réalités et le moi, admet la loi des substances, la décrit mal, et semble la con fondre avec l'opération de la conscience.

L'inexactitude de Reid devient une erreur positive dans les écrits de deux de ses disciples, Beattie et Campbell.

Opinion de M. Dugald Stewart. Il sépare la loi des substances de l'opération de la conscience, mais il se trompe en ce qu'il accorde à la conscience une action antérieure.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE.

Leibnitz. Idéaliste et réaliste.

La philosophie de Kant aboutit au scepticisme.

L'académie de Berlin joue, relativement à l'école allemande, le même rôle que l'école écossaise relativement à l'école anglaise.

Merian et Ancillon s'arrêtent à peu près où s'était arrêté Reid.

PHILOSOPHIE FRANÇAISE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

Cette philosophie est celle de Locke. — Condillac. Moi collectif. — Rapport et différence de Condillac et de Bonnet. — Le seul homme célèbre qui n'ait pas entiérement plié sous la théorie régnante est M. Turgot. Son opinion. — L'abbé de Lignac.

Les résultats de cette double analyse, psychologique et historique, sont :

1° La destruction de la théorie des idées, et celle de la théorie du jugement, considéré comme perception de rapport entre deux idées, deux théories dont Locke est le principal auteur ;

2° Établissement d'une loi de l'esprit humain;

3° Emploi d'une méthode sévère qui peut renouveler la métaphysique en la réduisant à une science de faits intellectuels, soumis à l'observation comme tous les phénomènes, et qu'il s'agit de constater, de décrire et de rappeler à leurs lois.

DEUXIÈME SEMESTRE.

Le moi ainsi obtenu, établir son identité, sa simplicité, sa spiritualité.

Même méthode, mêmes vues théoriques et historiques.

FRAGMENTS DE LEÇONS

D'APRÈS LE PRÉCÉDENT PROGRAMME

I

DESCARTES[1].

Vrai sens de l'enthymème cartésien : *Je pense, donc je suis.*

Après l'axiome péripatéticien : *Rien n'est dans l'entendement qui n'ait été dans les sens*, je ne connais point de sentence philosophique qui ait fait autant de bruit dans le monde savant que le fameux : *Je pense, donc je suis*, de Descartes. Il a régné pendant près d'un siècle ; puis il a subi de fâcheux retours, et on a fini par lui prodiguer autant de mépris qu'on lui avait d'abord prodigué d'éloges. Après l'avoir célébré comme une démonstration invincible de l'existence personnelle, on l'a

[1] Cette leçon, ainsi réduite et résumée, fut insérée en 1817 dans les *Archives*, que dirigeait alors M. Guizot, et elle a été mise dans les premières éditions des FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES.

couvert de ridicule comme ne démontrant rien et renfermant une pétition de principe. Il serait curieux de prouver que cet argument, tour à tour si vanté et si décrié comme argument, n'en est pas un, et que Descartes n'a mis aucun lien logique entre la pensée et l'existence.

Rendons cette justice à M. Dugald Stewart de déclarer qu'il est le seul philosophe, depuis Gassendi jusqu'à nos jours, qui ait osé élever quelques doutes sur la nature de l'enthymème cartésien. « Le célèbre enthymème de Descartes, dit M. D. Stewart[1], ne mérite pas le mépris avec lequel l'ont traité plusieurs philosophes, qui accusent Descartes d'avoir voulu prouver l'existence par le raisonnement; il me semble plus probable qu'il a voulu seulement diriger l'attention de ses lecteurs sur un fait très-remarquable dans l'histoire de l'esprit humain, savoir : que nous ne connaissons notre propre existence qu'après avoir eu conscience d'une pensée. » Et il ajoute dans une note : « Après avoir relu de nouveau les *Méditations* de Descartes, je ne sais si je ne pousse pas trop loin l'apologie, et si les paroles de Descartes se prêtent assez au sens que je leur attribue. »

Et moi aussi j'ai relu souvent les *Méditations*, mais sans y pouvoir trouver ni la justification de Descartes, ni celle du soupçon de M. D. Stewart. Le *donc je suis* n'indique-t-il pas un lien logique? Comme Descartes

[1] *Philosophical Essays*, in-4°. Édimbourg, 1810. Cet excellent recueil a été traduit, en 1828, par *M. Charles Huret*. Le passage que nous citons se trouve dans la trad. franç., p. 93.

emploie toujours ce mot quand il raisonne, n'est-il pas naturel de croire que ce même mot a ici le même sens que partout ailleurs, et ce rapport des termes ne marque-t-il point celui des procédés intellectuels? Si le *donc* n'a pas ici un sens logique, pourquoi Descartes ne l'a-t-il pas dit? De plus, si Descartes n'a pas voulu prouver l'existence par le raisonnement, quel procédé la lui révèle? Où Descartes parle-t-il de cet autre procédé? où le décrit-il? Qu'on cherche dans tout le livre des *Méditations* un seul passage qui s'y rapporte. Enfin, dans les *Principes de philosophie*, ouvrage écrit après les *Méditations*, je lis ces lignes précieuses pour la question qui nous occupe : « Pour que nous connaissions une substance, il faut qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer; et il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, propriétés ou qualités; c'est pourquoi lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe[1]. » *Conclure* n'appartient-il pas à la langue du raisonnement? Voilà, ce semble, plus de difficultés qu'il n'en faut pour détruire l'autorité du doute de M. D. Stewart.

Cependant M. D. Stewart a raison : Descartes ne raisonne point ici malgré toutes les apparences, et il sait

[1] Nous nous servons de la traduction française qui a été revue et approuvée par Descartes lui-même; voyez notre édition; Paris, 1824-1826, t. III, p. 96.

qu'il ne raisonne point, et il le déclare hautement; il connaît le procédé intellectuel qui nous découvre l'existence personnelle, et il le décrit avec autant et plus de précision qu'aucun de ses adversaires ne l'a fait. Ce procédé n'est pas, selon Descartes, le raisonnement, mais une de ces conceptions premières qu'un siècle après Descartes Reid et Kant ont rendues célèbres sous le titre de *Principes constitutifs de l'esprit humain* ou *Catégories de l'entendement*.

Où se trouve donc cette théorie qui a échappé à tous les regards? Ni dans les *Méditations*, où M. Dugald Stewart l'a vainement cherchée, ni dans les *Principes*, mais dans la polémique sur les *Méditations*, où elle est comme ensevelie. C'est là qu'il faut la découvrir. En relisant ce long recueil d'*Objections et de Réponses*, j'y ai trouvé et j'en ai extrait une foule de passages décisifs, où Descartes se défend de raisonner pour arriver à l'idée de l'existence personnelle, et où il établit nettement le vrai procédé qui nous y conduit. Je ne citerai que les passages les plus importants.

Avant Reid, Gassendi avait attaqué l'enthymème de Descartes. « Cette proposition, *Je pense, donc je suis*, suppose, dit Gassendi, cette majeure : ce qui pense existe, et par conséquent elle implique une pétition de principe. » A quoi Descartes répond : « Je ne fais point de pétition de principe, car je ne suppose point de majeure. Je soutiens que cette proposition : je pense, donc j'existe, est une vérité particulière, qui s'introduit dans l'esprit sans le secours d'une autre plus

générale, et indépendamment de toute déduction logique. Ce n'est pas un préjugé, mais une vérité naturelle, qui frappe d'abord et irrésistiblement l'intelligence. Pour vous, ajoute Descartes, vous pensez que toute vérité particulière repose sur une vérité générale dont il faut la déduire par des syllogismes, selon les régles de la dialectique. Imbu de cette erreur, vous me l'attribuez gratuitement; votre méthode constante est de supposer de fausses majeures, de faire des paralogismes et de me les imputer[1]. »

Si ce passage ne paraissait pas assez clair, le suivant ne laisserait aucun doute sur l'opinion de Descartes. « La notion de l'existence, dit-il dans sa réponse à d'autres objections, est une notion primitive qui n'est obtenue par aucun syllogisme; elle est évidente par elle-même, et notre esprit la découvre par intuition. Si elle était le fruit d'un syllogisme, elle supposerait la majeure, le principe : tout ce qui pense existe; tandis que c'est par elle que nous parvenons à ce principe[2]. »

On dirait que Descartes a peur de n'être pas compris, tant il met de scrupule à s'exprimer avec clarté. Ce qu'il a dit jusqu'ici ne lui paraît pas suffisant; il craint qu'on ne soit pas encore bien convaincu qu'il admet l'idée de notre existence comme une idée première. Après avoir montré qu'elle ne peut être l'ouvrage du

[1] Voyez notre édition, t. II, p. 305.
[2] *Ibid*, t. I, p. 427.

raisonnement, il ajoute qu'il ne faut pas non plus l'attribuer à la réflexion, mais à une opération antérieure à la réflexion, opération dont on peut bien renier des lèvres le résultat, mais sans pouvoir l'arracher de son entendement et de sa croyance[1].

Reste à savoir pourquoi Descartes n'a pas exposé dans ses *Méditations* cette théorie intéressante, et si elle est en harmonie avec l'ensemble de la philosophie cartésienne. Une connaissance approfondie du véritable objet des *Méditations* et de la philosophie de Descartes résout facilement cette question.

Le véritable objet des efforts de Descartes était de donner à la philosophie un point de départ scientifique, en l'appuyant sur un principe ferme et inébranlable ; et comme l'existence personnelle échappait seule à l'hypothèse du doute universel où Descartes s'était placé, l'existence personnelle fut pour Descartes ce principe indubitable sur lequel il éleva sa philosophie. Cette philosophie est une chaîne immense, dont le premier anneau repose sur l'existence de l'âme, qui de là atteint l'Être des êtres, et dans ses amples circuits embrasse l'universalité des êtres. De l'existence personnelle, ou de l'humanité, Descartes monte à Dieu et descend ensuite à l'univers. L'existence personnelle est la pierre de l'édifice; tout porte sur elle; elle ne porte que sur elle-même. L'âme démontre Dieu, et par contrecoup l'univers; mais nul principe antérieur ne dé-

[1] Voyez notre édition, t. II, p. 333.

montre l'âme; sa certitude est primitive; elle nous est révélée dans le rapport de la pensée à l'être pensant. Si l'âme ne pensait point, elle ne pourrait se connaître. mais, sa nature étant de penser, elle se connaît nécessairement. Le raisonnement ne tire pas logiquement l'existence de la pensée, mais en fait l'âme ne peut penser sans se connaître. La certitude de la pensée ne précède pas la certitude de l'existence, elle la contient, elle l'enveloppe: ce sont deux certitudes contemporaines, qui se confondent dans une seule, laquelle est la certitude fondamentale, et le principe de toute la philosophie cartésienne. Cette forte doctrine est renfermée dans le livre des *Méditations*, l'un des plus beaux et des plus solides monuments du génie philosophique. Descartes prétend y démontrer, avec la rigueur de la géométrie, que la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu sont des vérités incontestables, puisqu'elles reposent sur notre existence personnelle, qui elle-même est au-dessus de tous les efforts du scepticisme. Tel était le dessein de Descartes, et non pas de prouver l'existence personnelle, que personne ne pouvait nier de bonne foi; il l'établit pourtant dans la première et la seconde Méditation, et d'une manière très-solide, en montrant le rapport intime de la conception de l'existence et de l'aperception de la pensée. Ce rapport, il le marque par *donc*; mais il ne s'arrête point à nous avertir que la connaissance de ce rapport n'est point l'ouvrage du raisonnement, car ce n'était pas là son objet; il se contente de faire voir la certitude de l'existence person-

nelle, et il s'en sert pour démontrer toutes les grandes vérités. Il ne devait pas instituer une discussion particulière sur la manière dont nous acquérons la connaissance de notre existence; il devait seulement mettre en lumière la certitude de l'existence personnelle, et il le fait, montrant que très-certainement nous existons, puisque nous pensons. Le lecteur n'est pas trompé par là sur la nature du procédé qui nous découvre le lien de la pensée et de l'existence. Descartes ne dit point que ce soit le raisonnement, il dit même implicitement que ce n'est point le raisonnement, puisqu'il va de suite de l'une à l'autre. Mais, encore une fois, il ne s'arrête pas et ne devait pas s'arrêter là-dessus. Le livre des *Méditations* est donc irréprochable; il présente ce qu'il devait présenter, la doctrine cartésienne dans toute son étendue, mais aussi dans ses justes limites. Si l'on voulait y faire entrer la théorie détaillée de l'existence personnelle, elle ne dérangerait aucunement le système général, mais elle n'en fait pas essentiellement partie. Que si ses adversaires ne l'entendent pas, et l'accusent de déduire à tort l'existence de la pensée, Descartes s'expliquera; mais il ne changera pas les proportions du monument immortel où il a déposé ses pensées et sa méthode; il s'expliquera, mais dans des *Réponses*, et il prouvera alors que tous les reproches qu'on lui adresse portent à faux, puisqu'ils tombent sur le principe de son système qu'on l'accuse d'avoir établi par le raisonnement; « comme si, dit-il, le principe d'un système pouvait être un principe logique, et comme si la connais-

sance des principes en général était du ressort de la dialectique[1]. »

[1] Ainsi, dès le début de notre enseignement, nous avons réhabilité, non pas le système entier, mais le principe du système de Descartes, méconnu à la fois par ses partisans et par ses adversaires. Nous avons développé et éclairci ces premières vues, en 1819 et 1820 ; nous avons donné, en 1824, une édition nouvelle et complète de ce père de la vraie philosophie française ; nous avons exposé sa méthode, ses idées fondamentales, la suite et l'ensemble de l'école cartésienne, cours de 1829, ***Histoire générale de la philosophie***, leç. XI[e] ; enfin, dans les FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, ***Philosophie moderne***, et particulièrement dans les ***Fragments de philosophie cartésienne***, nous avons mis au jour plus d'un monument du cartésianisme, jusqu'alors enseveli dans la poussière des bibliothèques.

II

LOCKE[1] ET BERKELEY

On rencontre dans Locke un passage qui semble établir le moi de la manière la moins équivoque. *De l'Entendement humain*, liv. IV, ch. IX, § 3 : « Pour ce qui est de notre existence, nous l'apercevons avec tant d'évidence et tant de certitude, que la chose n'a pas besoin et n'est point capable d'être démontrée par aucune preuve. Je pense, je raisonne, je sens du plaisir et de la douleur ; aucune de ces choses peut-elle m'être plus évidente que ma propre existence? Si je doute de toute autre chose, ce doute même me convainc de ma propre existence et ne me permet pas d'en douter; car, si je connais que je sens de la douleur, il est évident que j'ai une perception aussi certaine de ma propre existence que de l'existence de la douleur que je sens; ou si je connais que je doute, j'ai une perception aussi certaine de l'existence de la chose qui doute, que de cette pensée que j'appelle doute. C'est donc l'expérience qui nous convainc que nous avons une connaissance intuitive de

[1] On trouvera un examen plus étendu de la philosophie de Locke, d'abord dans la 1re leçon du cours de 1819, et surtout dans les leçons de 1829.

notre existence et une infaillible perception intérieure que nous sommes quelque chose. Dans chaque acte de sensation, de raisonnement ou de pensée, nous sommes intérieurement convaincus en nous-mêmes de notre propre être. »

Ce passage est évidemment inspiré par Descartes. C'est le même argument, ce sont presque les mêmes termes qui se trouvent dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Méditations*. Malheureusement ce passage qui reconnaît si bien le moi, ne l'établit que sur une théorie qui, sérieusement examinée, le détruit.

Selon cette théorie célèbre, nous ne sortons jamais de nous-mêmes : nous n'apercevons directement ni les substances ni leurs qualités; les seuls objets des perceptions de l'esprit, ce sont ses pensées; toutes nos connaissances roulent sur nos idées; liv. IV, chap. Iᵉʳ, § 1, *De la Connaissance*[1].

Là où il y a idée, là seulement il peut y avoir connaissance, mais à quelle condition y a-t-il connaissance certaine? Quel est le procédé qui nous donne et qui nous garantit la certitude? Où est pour nous la source et la marque de l'évidence, ce critérium du vrai, objet éternel des vœux et des poursuites des philosophes? Locke le trouve dans un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées.

Mais il y a deux manières de percevoir un rapport.

[1] Toute l'argumentation qui suit est reproduite, éclaircie et développée dans l'examen spécial et détaillé de la doctrine de Locke, cours de 1829, *Philosophie de Locke*, leç. XIᵉ.

On peut le percevoir immédiatement ou par l'entremise d'un troisième terme, qui sert de mesure commune. Cette différente manière de percevoir un rapport distingue la certitude en démonstrative et en intuitive.

Selon Locke, nous avons une connaissance intuitive de notre existence; nous la devons donc à une perception immédiate d'un rapport de convenance entre deux idées.

J'existe. Pour que cette proposition soit vraie d'une vérité intuitive, il y faut trois conditions : 1° deux idées préalables, qui forment les deux termes du rapport; 2° la perception d'un rapport de convenance, 3° que cette perception soit immédiate.

D'abord quelles sont ici, dans cette proposition, *j'existe*, les deux idées préalables appelées à former les deux termes du rapport? c'est l'idée de *je* ou *moi* d'un côté, et de l'autre l'idée d'*existence*.

N'oublions pas que nous cherchons l'existence personnelle. Si nous la cherchons, nous supposons que nous ne la possédons point; et si nous la cherchons dans une perception de rapport, dans le rapprochement de deux idées, nous supposons qu'elle n'est renfermée ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux idées, prises séparément; c'est-à-dire, en termes philosophiques, que l'une et l'autre de ces idées sont à nos yeux des idées abstraites.

Tel est le principe nécessaire de la théorie de Locke. D'abord il porte sur un fait faux et opposé à l'expérience. Il est manifeste que l'esprit humain ne débute

pas par des idées abstraites, que ce n'est pas à l'aide d'abstractions que nous trouvons la réalité, et la première de toutes les réalités, celle que nous sommes, et que c'est, au contraire, à l'aide d'existences réelles préalablement connues que nous formons des abstractions. La théorie de Locke est donc frappée de ce premier vice, qu'elle ne reproduit pas le procédé naturel de l'esprit humain. Il y a plus; cette théorie n'exprime pas seulement un fait faux, mais un fait impossible; car il est évident que si nous cherchons l'existence sur le chemin des abstractions, nous ne l'y pouvons rencontrer, et que nous aurons beau tourmenter mille idées abstraites, nous ne leur arracherons jamais la réalité qu'ils ne contiennent pas.

Quand même l'existence pourrait être le fruit d'une comparaison entre deux idées abstraites, cette comparaison est ici impossible; car toute comparaison suppose deux termes; et ici il n'y a pas deux termes, les deux termes supposés se confondant réellement en un seul. En effet, les deux idées abstraites que Locke peut ici comparer sont, d'un côté, l'idée *je* ou *moi*, et de l'autre, l'idée d'*existence*. Or, aussitôt qu'on fait du moi une idée abstraite, on l'anéantit. Le moi est tout entier dans son existence individuelle; moi et abstraction sont deux termes qui se contredisent, le moi emportant l'existence, et l'existence individuelle. Il ne reste donc à la place du moi que l'idée abstraite d'être; et comme cette idée est la même que celle d'existence, il n'y a plus qu'un seul terme, et par conséquent il n'y a plus lieu à com-

paraison; il n'y a plus de perception possible de rapport, ni médiate ni immédiate.

Voulez-vous être moins rigoureux, et supposer ici deux termes : quels seront-ils? Ce ne seront pas deux idées abstraites, parce qu'elles seraient incapables de fonder aucune réalité; il faut donc que ce soit d'une part l'idée du moi, de laquelle il s'agit de savoir si elle est vraie, en la comparant, avec quoi? Avec le moi lui-même, second terme nécessaire du rapport. Mais dans la philosophie de Locke nous n'abordons jamais les choses en elles-mêmes, nous n'allons jamais jusqu'aux objets, nous nous arrêtons toujours aux idées; toute connaissance immédiate est essentiellement idéale. Quand donc Locke s'impose la nécessité de comparer l'idée du moi avec le moi réel, il contredit le principe de son système, et se joue lui-même de sa philosophie.

Mais supposons que les lois de son système ne s'opposent pas à cette comparaison, celles de l'esprit humain résistent. Nous ne pouvons pas amener l'esprit sous ses propres yeux, nous n'atteignons pas directement le moi, mais seulement ses qualités; nous le concevons, nous croyons à son existence, mais il ne tombe sous aucune de nos prises : il ne peut donc constituer l'un des deux termes de la comparaison, si ces deux termes doivent être immédiatement perçus.

Ainsi on ne peut comparer le moi réel et l'idée du moi. De plus, quand cette comparaison serait possible, il est clair qu'elle renferme une pétition de principe. Car que cherchons-nous? notre existence : mais, je le ré-

pète, si nous la cherchons, il faut supposer que nous ne l'avons pas; si nous la cherchons dans une perception de rapport, il faut supposer qu'elle n'est pas déjà contenue dans l'un ni dans l'autre des deux termes. Or, ici, l'un des deux termes la contient, car l'un de ces deux termes est précisément ce moi réel que nous cherchons.

Pressé entre toutes ces difficultés, Locke est réduit à tirer le moi de la seule idée du moi, et il a recours pour cela à la théorie de la représentation. Il prétend que, de même que l'idée d'une copie suppose l'original, de même l'idée du moi suppose le moi lui-même.

Mais pourquoi toute copie suppose-t-elle l'original? Parce que la copie le représente. Pourquoi la copie représente-t-elle l'original? Parce qu'elle lui est conforme. Vérifions toutes ces métaphores en les appliquant à l'idée du moi et au moi lui-même.

Si l'idée du moi peut donner le moi, c'est que l'idée du moi le représente, lui est conforme. Mais d'abord il est démontré que l'idée ne ressemble qu'à une idée, et que l'idée représentative du moi est une chimère.

Mettons que cette théorie soit aussi exacte qu'elle l'est peu; je prétends encore qu'elle renferme une pétition de principe : car, si l'idée du moi représente le moi, pour savoir qu'elle le représente, il faut que nous sachions qu'elle lui est conforme; et pour que nous sachions qu'elle lui est conforme, il faut que nous connaissions le moi préalablement. Or, je le répète, nous cherchons le moi, il ne faut donc pas le supposer; nous le cherchons dans la conformité de l'idée du moi avec son

objet ; mais la connaissance de cette conformité suppose la connaissance préalable du moi, sans laquelle cette conformité ne pourrait être reconnue. Nous avions donc ce que nous cherchions, nous possédions le moi, et c'est à l'aide de cette connaissance que nous pouvons admettre ou rejeter la conformité de l'idée ; au lieu que d'après Locke ce serait la connaissance préalable de la conformité de l'idée et de son objet qui nous devrait révéler la réalité même de cet objet.

Égaré sur la route des abstractions, Locke tombe nécessairement dans le scepticisme, mais il y tombe sans s'en apercevoir ; car Locke croit à l'existence personnelle, en dépit de sa théorie de la certitude, en dépit de son système de la sensation et de la réflexion comme sources uniques de la connaissance ; il croit au moi, mais il n'a pas le droit d'y croire ; le scepticisme est déjà dans ses principes ; il n'attend pour en sortir que des esprits plus hardis et plus fermes qui osent ou qui sachent l'en tirer. Ces esprits audacieux se sont trouvés : vous comprenez que je veux parler de Berkeley et de Hume.

Reid est le premier qui ait fait voir dans Berkeley et dans Hume des disciples fidèles mais sévères de Locke, et qui ait prouvé que les maximes les plus célèbres de Hume et de Berkeley sont des conséquences nécessaires de la théorie des idées. Mais, selon nous, Reid a eu tort d'accuser Berkeley de n'avoir pas été aussi loin que Hume en partant des mêmes principes, et de n'avoir pas détruit l'esprit au même titre qu'il détruisait la matière.

Voici en effet l'argument de Berkeley contre la matière : Nous ne connaissons, dit-il, que des idées, et nous ne pouvons connaître la matière que par leur moyen. Or, comment les idées nous feraient-elles connaître la matière? A cette condition qu'elles la représentent, et qu'elles lui soient conformes. Berkeley, avant Reid, détruisit aisément le prestige de cette représentation et de cette conformité, en prouvant que les idées ne peuvent ressembler qu'à des idées, et que, par conséquent, il n'y a rien en elles qui ressemble à ce qu'on appelle la matière. C'est ainsi qu'il démontre que la matière n'est pas. Cette démonstration était si aisée, que Reid, en parlant de la doctrine de Berkeley, remarque avec raison qu'il y a beaucoup moins de force à l'avoir su tirer des principes de Locke, que de courage à avoir osé produire au grand jour une doctrine si évidemment contraire au sens commun.

Maintenant cette argumentation pouvait-elle se tourner contre l'esprit? Pas le moins du monde ; car Berkeley n'admet pas l'esprit sur la foi d'une idée qui le représente et lui est conforme. C'est d'une tout autre manière que Berkeley conclut des idées à l'esprit. Il ne reconnaît que des idées, et ces idées n'ont d'autre existence que la possibilité d'être aperçues ; ce sont des perceptions; or des perceptions n'existent que dans un être qui perçoit; cet être qui perçoit les idées, c'est l'esprit.

Berkeley ne nie pas la loi qui nous fait conclure des modes au sujet ; mais il prétend que les modes dont il

s'agit n'ont pas de sujet matériel, et que ces modes, étant nos idées, nos perceptions, n'attestent autre chose qu'un être percevant, qui est nous-même.

Ce n'est pas tout ; non-seulement la loi des substances est reconnue dans Berkeley, mais sans elle tout son système tombe en ruine.

Mais il y a ici une double difficulté. Il faut vous exposer le système de Berkeley en lui-même, et aussi vous prouver que ce n'est pas là une invention de mon esprit. Pour ne pas trop fatiguer votre attention en lui imposant à la fois ces deux difficultés, je les diviserai : j'exposerai à ma manière le système que j'attribue à Berkeley ; je ne chargerai mon exposition d'aucun texte, me réservant ensuite de vous montrer que le système exposé est bien réellement celui de l'évêque de Cloyne.

J'irai plus loin ; je supposerai qu'après avoir lu les objections qu'on lui a faites Berkeley vient en rendre compte et se justifier. Et vous, je vous prie, supposez de votre côté qu'il se contente pour cette fois du langage austère de la raison, et qu'il écarte cette éloquence et ces grâces qui lui mériteraient déjà le nom du Platon, ou du moins du Malebranche de l'Angleterre, quand son système ne reproduirait pas en partie celui du philosophe français.

« Je n'aperçois dans la philosophie de mon temps, vous dirait Berkeley, que l'athéisme et le matérialisme. Je viens défendre la cause de l'âme et de Dieu, de la vertu et de la vraie science, contre ces doctrines impies et extravagantes, en leur substituant une doctrine qui

établit, d'une manière aussi facile que sûre, l'existence de Dieu et l'existence de l'âme.

« Pour élever un système, il faut deux choses : des matériaux et un instrument.

« D'abord quels sont mes matériaux? Je ne cherche point à innover; je prends mes principes dans l'école régnante.

« N'est-il pas convenu que les objets de l'esprit, dans la connaissance, sont des idées? Locke ne pose-t-il pas ce principe, que l'esprit n'aperçoit immédiatement que ses propres pensées? Ce principe est universellement admis; je l'adopte; je ne demande pas d'autres éléments, d'autres matériaux que les idées.

« Mais avant de vous montrer comment, avec ces simples matériaux, j'élève tout l'édifice de la connaissance, permettez-moi d'examiner comment, avec ces mêmes matériaux, vous avez élevé le vôtre.

« Selon vous, la plus certaine connaissance, celle dont vous faites le plus de bruit, celle avec laquelle vous détruisez toutes les autres, est la connaissance d'un certain être que vous appelez la matière. Si vous connaissez cet être, vous ne pouvez le connaître que par l'intermédiaire des idées; car l'esprit n'aperçoit immédiatement que les idées. Or je soutiens qu'en partant de ce principe vous n'arriverez jamais légitimement à la matière.

« J'ai des idées, je puis, quand il me plaît, en les examinant, m'en rendre compte. Je vous avoue que, j'ai beau les examiner, je n'aperçois dans mes idées que

des idées, et il m'est impossible de rien découvrir derrière elles.

« Mais, dites-vous, ces idées sont des copies, et toute copie suppose un original. C'est là une métaphore. Quand j'ai vu un tableau et que j'en vois un autre qui lui ressemble, je puis dire de ce dernier qu'il est la copie d'un original; mais si je n'avais vu qu'un seul tableau, pourrais-je soupçonner qu'il peut avoir un original que je ne vois pas, à moins qu'une main supérieure, dont l'autorité soit incontestable, n'ait mis au bas que c'est une copie?

« Mais quand je supposerais que l'idée représente un original, que nous ne voyons pas et qui est caché à nos yeux; quand je supposerais que l'idée a la merveilleuse propriété de nous révéler qu'elle n'est qu'une copie, comment expliquer le secret de cette représentation? On ne représente qu'à titre de conformité. Si l'idée représente un objet, c'est que l'idée lui est conforme. Quoi de plus absurde qu'une idée toute spirituelle représentant un être qui est matériel! Mais si l'idée n'est pas conforme à l'objet, elle ne le représente donc pas; et si elle ne le représente pas, elle ne peut nous en donner aucune connaissance certaine.

« Mais quoi, dira-t-on, vous anéantissez la substance matérielle? Que veut dire ce mot substance? c'est le soutien et le sujet de qualités; or, en partant de la théorie des idées, j'ai aisément détruit toutes les qualités que vous attribuez aux corps; d'où il suit que chercher la substance des qualités, après avoir prouvé que les qua-

lités n'existent pas, c'est chercher la substance de rien. Faites bien attention à ceci : je ne nie pas la loi qui nous fait conclure des qualités au sujet; mais, ayant nié les qualités dont vous parlez, je ne puis admettre leur sujet; ainsi, ni les qualités n'existent, ni, à plus forte raison, le sujet qui les soutient.

« On ose accuser ma philosophie d'être une philosophie sceptique. Je soutiens qu'au contraire c'est la vôtre qui pousse au scepticisme; car, ne permettant de croire à la réalité extérieure qu'au prix de plusieurs absurdités systématiques, elle condamne à la nier; la mienne n'admet, il est vrai, comme la vôtre, que des idées, mais elle établit invinciblement les conséquences raisonnables et légitimes de ce principe qui nous est commun.

« Je ne nie pas qu'il n'y ait du blanc, du rouge, des couleurs, du mouvement, quelque chose d'agréable et de désagréable; mais je prétends que toutes ces choses ne sont qu'autant que nous les apercevons, c'est-à-dire qu'elles ne sont pour nous que des idées.

« Ainsi, je ne nie pas l'existence extérieure; je nie seulement l'hypothèse d'un monde qui existerait indépendamment de nos pensées.

« Mais il ne me suffit pas d'avoir détruit l'erreur : mon but, comme je vous l'ai dit, est d'établir d'une manière certaine et inébranlable Dieu et l'âme humaine.

« Si vous me demandez comment des idées seules je tire ces deux grandes certitudes, les deux vraies réalités, je vous dirai : Vous avez écrit quelque part cette phrase,

dont vous n'avez su tirer aucun parti : *que l'idée n'existe qu'en tant qu'elle est aperçue.* Cette phrase se trouve dans le second livre de Locke et elle est répétée au quatrième.

« Savez-vous tout ce qui est contenu dans cette proposition? Elle suppose le principe qui conclut des qualités au sujet. En effet, dire que toute idée n'existe qu'en tant qu'elle est aperçue, n'est-ce pas dire en tant qu'elle est aperçue par un être capable de l'apercevoir?

« Si les idées n'existent qu'en tant qu'aperçues par un être qui les aperçoit, là où il y a idée il y a un être apercevant; or, j'ai des idées, il y a donc quelque chose dans quoi elles existent et qui les aperçoit : ce quelque chose, c'est moi. De l'existence des idées, je conclus l'existence certaine d'un sujet qui les aperçoit. Ce sujet est-il matériel? Oui, si les idées sont étendues et matérielles; non, si les idées ne sont pas telles, et elles ne le sont point. Ce quelque chose qui soutient mes idées, et qui n'est pas matériel, je l'appelle esprit, âme.

« Voilà donc l'âme humaine établie d'une manière aussi sûre que facile. L'âme humaine est le sujet de mes idées; mes idées me sont connues par une intuition directe, et, du moment que je connais ces idées, il m'est impossible de ne pas conclure que je suis leur soutien, leur substance.

« Cette explication si simple du principe des substances révèle infailliblement l'âme humaine. Une autre application du même principe révèle aussi certainement Dieu.

« Examinons comment nos idées existent en nous. Sommes-nous maîtres de toutes nos idées ? pouvons-nous à volonté rappeler celles-ci, chasser celles-là, etc. ? Non, dans une foule d'occasions nous reconnaissons que telle ou telle idée nous arrive malgré nous. Ces idées n'existent qu'en tant qu'aperçues par mon esprit, et elles en sont pourtant indépendantes, puisqu'elles me modifient malgré moi-même.

« L'idée n'existe qu'en tant qu'aperçue. Or, si celles que j'aperçois et qui sont mon ouvrage m'attestent l'existence de mon âme, celles que j'aperçois, il est vrai, mais qui ne sont pas mon ouvrage et qui ont une existence indépendante de moi, ne pouvant cependant avoir par elles-mêmes une existence indépendante, doivent dépendre d'un esprit, dont elles sont l'ouvrage et dans lequel elles existent. Ces idées supposent un être qui est leur substance, comme je suis la substance de celles que je maîtrise, que je domine, que je modifie à mon gré. Cette substance de l'idée aperçue par moi, mais indépendante de moi, c'est Dieu.

« J'ai donc établi Dieu, comme j'ai établi l'âme humaine. Ces deux grandes vérités sortent de cette seule proposition, universellement reconnue, si féconde, et qui pourtant est restée stérile entre vos mains, à savoir : que l'idée n'existe qu'en tant qu'aperçue.

« Remarquez bien le caractère des procédés que nous venons d'employer.

« Nous ne percevons immédiatement que des idées ; or les idées n'ont pas d'existence indépendante ; donc

de ces idées je conclus à un sujet réel dans lequel elles existent. Ce sujet, je ne le connais pas ; j'y crois sans le connaître, sur la foi du principe des substances, sur la foi de cette proposition : que l'idée n'existe qu'en tant qu'aperçue. D'où il suit qu'immédiatement nous ne connaissons que des phénomènes, mais que médiatement et sur la foi d'un principe certain, incontestable, nous atteignons la réalité.

« Ainsi l'âme existe : son existence est invinciblement attestée par celle de ses idées.

« J'ai anéanti la matière, nous ne percevons que des idées, et tout ce que vous aviez attribué à la matière doit être attribué aux idées. Quelques philosophes avaient imaginé dans ce qu'ils appellent la matière deux sortes de qualités, les qualités premières et les qualités secondes. Cette différence est une illusion. Les qualités premières ont le même caractère que les qualités secondes. Or quel est le caractère des qualités secondes? Les qualités secondes ne sont pour nous que les causes inconnues de nos sensations.

« Mais des causes, des puissances ne peuvent exister que dans un sujet ; l'idée de cause, de puissance, suppose donc un être puissant, soutien de toute cause, de toute puissance.

« Vous voyez combien ma philosophie est simple. Je me sers des éléments que vous m'avez fournis vous-mêmes ; et, après avoir montré que les connaissances que vous tirez de ces éléments sont des chimères, j'en tire des connaissances certaines, Dieu et l'âme, à l'aide

d'un principe, d'un instrument, que je tiens de vous. Le scepticisme est donc détruit; et les deux grandes réalités de la nature, Dieu et l'âme humaine, sont rétablies. »

Tel est le système de Berkeley : il suppose l'idée comme élément et le principe des substances comme instrument. Il est parfaitement lié dans toutes ses parties. Il reste à prouver qu'il appartient réellement à Berkeley.

Nous allons entrer dans des citations qui seraient bien arides si un vif intérêt ne s'attachait toujours à la recherche de la véritable pensée d'un esprit supérieur.

J'ai copié plus de cinquante passages de Berkeley qui contiennent le système que je vous ai exposé. Je ne veux pas vous mettre sous les yeux tous ces passages, je me bornerai aux plus importants.

Les deux ouvrages les plus connus de Berkeley sont : les *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, et *Alciphron ou le Petit philosophe*, dont on possède des traductions françaises[1], qui sont bien loin de reproduire l'élégance de l'original anglais. Mais un des premiers et des plus remarquables écrits de Berkeley est celui qui a pour titre : *Traité concernant les principes de la connaissance hu-*

[1] *Dialogue entre Hylas et Philonoüs, dont le but est de démontrer clairement la réalité et la perfection de l'entendement humain, la nature incorporelle de l'âme et la providence immédiate de la Divinité, contre les sceptiques et les athées ;* 1 vol. in-12, Amsterdam, 1750. — *Alciphron, ou le Petit philosophe, en sept dialogues*, à la suite desquels est une *nouvelle théorie de la vision ;* 2 vol. in-12, La Haye, 1734. — On a traduit aussi les *Recherches sur les vertus de l'eau de goudron, où l'on a joint des réflexions philosophiques sur divers autres sujets ;* 1 vol. in-12, Amsterdam, 1745.

maine, Treatise concerning the principles of human knowledge[1]. La forme en est plus systématique ; la pensée s'y présente avec moins de grâce, mais avec plus de netteté et de précision; c'est là surtout qu'il faut étudier Berkeley. Ce traité, publié à Dublin en 1710, excita la plus vive attention et commença la renommée de l'auteur; malheureusement il n'a pas été traduit en français, et il est presque inconnu parmi nous.

Il y a une très-forte ressemblance entre les premières lignes de cet ouvrage et celles du premier écrit de Condillac. Les deux auteurs posent également en principe que l'esprit humain n'aperçoit immédiatement que ses propres idées. Condillac commence ainsi son ouvrage sur l'*Origine des connaissances humaines :* « Soit que nous nous élevions dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons jamais de nous-même, et c'est toujours notre propre pensée que nous apercevons. »

Voici le premier paragraphe de l'ouvrage de Berkeley : « Il est évident à tout homme qui examine attentivement les objets de la connaissance humaine, que ces objets sont des idées, quelles qu'elles soient, et quelle que soit leur source. »

Avec les idées, Berkeley n'admet que l'esprit.

Paragraphe II : « Outre les idées ou objets de connaissance, il y a un être réel qui les perçoit; cet être perce-

[1] Voyez les Œuvres de Berkeley ; *the Works of George Berkeley, D. D. late Bishop of Cloyne in Ireland ;* 3 vol. in-4°, réimprimés in-8° à Londres, 1820.

vant est ce que j'appelle intelligence, esprit, âme ou moi-même, par lesquels mots je n'entends plus une idée, mais un être entièrement différent d'elles et où elles existent, c'est-à-dire où elles sont perçues. »

Berkeley répète sans cesse que les idées n'ont aucune autre réalité que d'être aperçues : *Their* ESSE *is* PERCIPI.

D'où il suit qu'il n'y a pas d'objets des idées, c'est-à-dire point de monde matériel. Berkeley se résume ainsi :

Paragraphe VI : « Il y a des vérités si claires, qu'un homme n'a besoin que d'ouvrir les yeux pour les voir... » Ces vérités sont : « Que la voûte éclatante des cieux, la parure de la terre, en un mot tous les corps qui composent ce monde, n'existent que dans un esprit qui les aperçoit; qu'ils n'ont d'autre existence que la possibilité d'être aperçus; que, conséquemment, toutes les idées existent actuellement dans moi ou dans quelque autre esprit créé, ou, si elles n'y existent pas, elles n'existent pas du tout, ou bien elles existent dans l'esprit divin. »

Paragraphe VII : « Il n'y a pas d'autre substance, d'autre être que l'esprit, c'est-à-dire ce qui perçoit. »

Paragraphe IX : Berkeley rejette la distinction des qualités premières et des qualités secondes des corps.

Paragraphe XXVII : « Un esprit est un être simple, indivisible et actif. En tant qu'il aperçoit les idées, il s'appelle *entendement ;* en tant qu'il les produit ou opère sur elles, *volonté.* »

Paragraphe XXIX. « Quel que soit le pouvoir que j'exerce sur ma pensée, je trouve des idées actuellement perçues par moi, et qui ne sont pas dans la dépendance de ma volonté... elles ne sont donc pas les créations de mon esprit. Il faut donc qu'il y ait une volonté ou un esprit qui les produise. »

Dans le paragraphe CXXIX, Berkeley se sépare de la théorie générale de Locke, qui identifie la connaissance et l'idée. Nous connaissons les esprits, nous n'en avons pas d'idée. L'esprit n'est que le support ou substance des idées, et quoi de plus absurde que de prétendre que cette substance, qui supporte et perçoit des idées, soit elle-même une idée?

Partout Berkeley établit que là où on dit objets des idées, objets des sens, matière, etc., il faut dire un esprit suprême. Cette substitution de l'esprit divin à la matière est le but et le résultat de l'ouvrage entier.

Le Dialogue d'Hylas et de Philonoüs, publié en 1713, et l'Alciphron, en 1730, ne sont autre chose que le *Traité des principes de la connaissauce humaine* sous une forme plus populaire. Il n'y a que des idées et des esprits : l'esprit de l'homme, qui est la substance des idées qu'il aperçoit et dont il dispose; l'esprit divin, qui est la substance et la cause des idées que l'esprit de l'homme aperçoit et dont il ne dispose pas. Berkeley se complaît à citer le passage de l'apôtre si souvent rappelé par Malebranche : *Dieu est ce en quoi nous vivons, nous nous mouvons et nous existons.* Le système de Berkeley et celui de Malebranche ont sans doute en plusieurs

parties de grandes différences, mais ils sont animés du même génie qui, avant le christianisme, inspira l'immortel auteur du *Phédon* et de *la République*, et ils se rencontrent singulièrement en ce point, qu'ils placent les idées des choses sensibles dans l'intelligence divine[1].

Selon Platon, outre les sensations, nous possédons encore ce qu'il appelle des *Idées*, par exemple, celles du juste, du beau, etc. L'Idée, selon Platon, est ce qu'il y a de général en toutes choses. Or il répugne que ce qui est général tombe sous les sens et ait été acquis par les sens. Les sens atteignent le particulier; l'esprit seul conçoit le général; il le conçoit, il ne le fait pas. L'Idée, en tant que vraiment générale, ne peut être l'ouvrage d'un être contingent et passager; elle ne lui appartient pas : d'où vient-elle donc?

Ici se découvre le côté sublime de la philosophie de Platon : ce beau génie est le premier qui ait conclu des Idées à Dieu, et cela en vertu de la loi des substances; car Platon, quoi qu'on en ait dit, ne fait pas les Idées des êtres; non, elles existent dans notre intelligence, qui les aperçoit, et dans celle de Dieu, où elles sont comme dans leur sujet propre[2].

[1] Malebranche, qui avait très-peu d'érudition philosophique, ne connaissait que Descartes et saint Augustin, mais ce dernier lui tenait lieu de Platon. Pour Berkeley, l'auteur de sa vie remarque que Platon était son auteur favori; t. Ier de ses Œuvres, *Life of the author*, p. 17. Malebranche et Berkeley sont les deux modernes qui ont renouvelé avec le plus de succès la forme antique du dialogue, et écrit des dialogues qui se peuvent lire même après ceux de Platon.

[2] Ce n'est là qu'un premier mot, et bien imparfait, sur la théorie des *Idées* de Platon; mais, au fond, nous le maintenons vrai. Les idées

Malebranche distingue quatre manières de connaître : le sentiment, l'idée, la connaissance immédiate et la conjecture. Il ne s'agit pas ici de la conjecture. La connaissance de sentiment nous est donnée par la conscience. La conscience nous atteste l'existence de nos sensations, de nos pensées, de nos désirs, etc. ; et ces sensations, ces pensées, ces désirs, attestent l'existence de l'âme qui les éprouve. Vous voyez que Malebranche admet déjà le principe des substances ; il est vrai qu'il ne l'admet pas explicitement et qu'il le décrit d'une manière obscure. Les idées sont à la fois nos pensées et celles de l'entendement divin. Les idées, dans Malebranche, agissent sur nous et nous modifient malgré nous-mêmes ; elles sont efficaces. Or, si elles nous modifient malgré nous-mêmes, il faut qu'elles soient plus puissantes que nous et qu'elles appartiennent à un être supérieur à l'homme, et cet être ne peut être que Dieu.

Cette théorie de Malebranche ne diffère pas essentiellement de celle de Berkeley, puisqu'elle conclut des idées à Dieu. Selon Berkeley, il est des idées dont nous ne pouvons disposer ; elles ne nous appartiennent donc pas ; cependant elles ne peuvent avoir d'existence indépendante, donc elles appartiennent à Dieu. Selon Ma-

platoniciennes ne sont pas des êtres chimériques qui ne résident nulle part ; ce sont à la fois les conceptions les plus hautes de l'esprit humain, et dans leur dernier principe les pensées même de Dieu, les types et les lois sur lesquels Dieu a formé le monde. Le *Timée* ne laisse aucun doute à cet égard. Voyez le tome XII de notre traduction. Nous avons partout et constamment exposé sous ce point de vue la théorie des idées. Voyez les leçons de 1818, du Vrai, du Beau et du Bien, leç. IV, *Dieu principe des Principes*.

lebranche, les idées agissent sur nous. Dans Berkeley, les idées sont aussi des puissances supérieures qui changent à chaque instant les modifications de notre âme ; et qui peut changer l'âme humaine, si ce n'est son auteur? A qui donc peuvent appartenir les idées, si ce n'est à l'Être tout-puissant lui-même?

Ainsi, en dernière analyse, les trois philosophes partent des idées comme éléments, emploient le principe des substances mêlé au principe de causalité comme instrument, et arrivent à l'âme et à Dieu. Leurs procédés sont mal dégagés, et bien des différences les séparent; mais un lecteur attentif ne peut méconnaître leur ressemblance fondamentale.

Il y a ce rapport entre Platon, Berkeley, Malebranche, que tous les trois placent les idées en Dieu par la loi des substances; mais, parvenus à Dieu par les idées, Platon et Malebranche reconnaissent dans ces idées les types des choses qui existent conformément à leurs exemplaires, tandis que Berkeley s'arrête à Dieu et aux idées, et soutient que, les idées ne pouvant ressembler qu'à des idées, il est absurde de chercher rien au delà [1].

[1] Voyez, sur Malebranche, la leç. XI[e] du cours de 1829, *Esquisse d'une histoire de la philosophie jusqu'au dix-huitième siècle*, et FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie moderne*, ainsi que les *Fragments de philosophie cartésienne*.

III

HUME, TRAITÉ DE LA NATURE HUMAINE

Locke est le premier qui ait placé la question de la substance sous l'influence de la théorie des idées ; et celle-ci anéantit la substance à double titre. En effet, quand même nous aurions une idée de la substance, il resterait toujours à tirer de cette idée la réalité de son objet ; et la chose a été démontrée impossible. Mais cette idée impuissante, nous ne l'avons pas même, selon Locke, car elle n'est donnée ni par la sensation ni par la réflexion. Cependant Locke croit à la substance, et en dépit de son système et de toutes les lois de la logique la plus vulgaire, de contradictions en contradictions, parti de la théorie des idées, il arrive tranquillement au moi et à la matière.

Mais tout le monde n'est pas aussi heureux ou aussi inconséquent : Berkeley rencontre sur son chemin la théorie des idées, il en rejette une partie et il accepte l'autre, qui lui suffit pour renverser la matière.

Deux parties en effet dans la théorie des idées : la première, que nous n'apercevons immédiatement que des idées ; la seconde, que là où il y a idée, là seulement il

peut y avoir connaissance. Berkeley adopte ce premier principe, que nous n'apercevons immédiatement que des idées : il démontre jusqu'à l'évidence qu'une idée est une idée, qu'elle ne peut ressembler qu'à une idée, et qu'il est absurde d'admettre l'hypothèse d'un objet que nous ne voyons pas, quand la nature ne nous fournit immédiatement qu'une idée. Mais Berkeley n'admet pas ce second principe, que toutes nos connaissances sont des idées. Selon Locke et Berkeley, la sensation et la réflexion sont les deux seules voies par lesquelles les idées peuvent s'introduire dans l'entendement; mais Berkeley prétend qu'outre les idées il y a des connaissances; outre la sensation et la réflexion, il admet, un peu confusément peut-être, le principe des substances, qui lui révèle l'existence réelle des esprits, celle de l'esprit humain et celle de l'esprit divin.

Voilà, certes, un beau débris échappé à la doctrine de Locke. Mais ce débris va nous échapper encore : la destruction va se consommer. Il faut pour cela réunir à la première partie de la doctrine de Locke la seconde partie que Berkeley en a séparée. Il suffira de rétablir cet autre principe, que non-seulement les idées sont l'objet propre et immédiat de notre connaissance, mais encore qu'elles en sont la borne. Or, si toutes les connaissances que nous pouvons obtenir sont des idées, il est évident qu'il faut renoncer à connaître jamais la substance; car, on va le voir, il n'y a pas d'idée de substance. C'est sur ces deux parties de la théorie des

idées, ainsi rassemblées, que Hume élève ses arguments et foudroie toute réalité.

La philosophie de Hume est contenue dans le *Traité de la nature humaine*, ouvrage qui semble écrit par le génie du scepticisme. Publié à Londres en 1739[1], il ne produisit pas d'abord tout l'effet que son auteur attendait. Hume le renouvela, en l'abrégeant, dans ses *Recherches sur l'entendement humain*. Mais dans ce dernier ouvrage on ne retrouve pas la première opinion de Hume touchant la substance; elle n'est que dans le *Traité de la nature humaine*. Ce traité n'a jamais été traduit, et il est assez rare en France; nous le ferons connaître par un certain nombre de citations.

Il est divisé en deux livres : le premier, de l'Entendement; le second, des Passions. Le premier livre, le seul qui nous intéresse, est lui-même divisé en quatre parties : première partie, *des Idées, de leur origine et de leur composition;* deuxième partie, *des Idées d'espace et de temps;* troisième partie, *de la Connaissance et de la probabilité;* quatrième partie, *des Systèmes sceptiques et*

[1] Hume nous apprend lui-même, dans son autobiographie (*My own Life*), que cet écrit fut composé en France pendant les années qu'il y passa dans une profonde retraite, à Reims et à La Flèche, de 1734 à 1737. Jamais ouvrage, dit-il, n'eut moins de succès: il était mort-né (*dead-born*). C'est pourtant le fond des *Recherches*, et c'est un traité plus solide et plus détaillé. Il contient toute la métaphysique de Hume. Voici son titre : ***A Treatise of human nature, being an Attempt to introduce the experimental Methode of reasoning into moral subjects.*** Avec cette épigraphe de Tacite : ***Rara temporum felicitas ubi sentire quæ velis et quæ sentias dicere licet.*** LONDON, 1739, 2 vol. in-8°. On le trouve réimprimé dans la collection des ***Œuvres philosophiques de Hume; The philosophical Works of Hume,*** publiée à Londres, 4 vol. in-8°, en 1826.

autres systèmes de philosophie. Cette quatrième partie contient deux chapitres importants, le chapitre V, *de l'Immatérialité de l'âme*, où l'immatérialité de l'âme est convaincue d'être une chimère; et le chapitre VI, *sur l'Identité personnelle*. C'est d'abord ce chapitre VI qu'il nous faut examiner.

Placez-vous bien au principe de la théorie de Hume, afin d'en voir découler toutes les conséquences. Là où il y a idée, et là seulement, il peut y avoir connaissance. C'est le principe commun de Locke et de Hume. Seulement Hume fait ici une grave modification à la doctrine de Locke.

Selon Hume, l'idée dérive d'une impression sensible, plus frappante, plus vive, dont l'idée n'est que le résultat et en quelque sorte le reflet; ce qui est le dernier système de Condillac[1]. Si donc nous pouvons connaître la substance, c'est qu'il y a dans l'entendement l'idée de substance, et qu'il y a eu préalablement une impression de substance.

« Il y a, dit Hume[2], des philosophes qui s'imaginent « qu'à chaque instant nous avons la conscience entière « de ce que nous appelons notre moi, *our self*, qu'ils « sentent son existence et la continuité de cette exis-

[1] Sur Condillac et sur les deux moments bien distincts de sa philosophie, voyez le cours de 1819, *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle en France*, leçons II et III. Le premier ouvrage de Condillac reproduit le système de Locke; les derniers vont beaucoup plus loin; ils n'admettent plus deux sources de connaissance, mais une seule, la sensation. C'est à ce dernier système qu'est attaché le nom de Condillac.

[2] Part. VI, *Of personal Identity*, p. 436, édit. de 1739.

« tence..... Malheureusement toutes ces assertions sont « gratuites, car il n'y a aucune idée de ce moi pré- « tendu. En effet, quelle impression pourrait nous avoir « donnée cette idée? A cette question, il n'y a pas de ré- « ponse possible.

« Si nous devons avoir du moi une idée claire et intel- « ligible, c'est qu'il y en a quelque impression qui doit « donner naissance à toute idée réelle, *to every real idea* « (c'est-à-dire à toute idée qui a un objet réel). Mais le « moi ou la personne n'est pas une impression (ni, par « conséquent, une idée), mais ce qui est supposé sou- « tenir nos impressions et nos idées. Si quelque impres- « sion donne naissance à cette idée du moi, cette im- « pression doit persister la même dans tout le cours de « notre vie. Mais il n'y a nulle impression constante et « invariable. Nul plaisir ou nulle douleur, nulle pas- « sion, nulle sensation ne dure. Ce n'est donc d'au- « cune de ces impressions, ni d'aucune autre, que « l'idée du moi peut venir; donc une telle idée n'est « pas. »

Dans l'hypothèse de Locke, les arguments de Hume contre l'esprit et le moi sont aussi nets, aussi décisifs, et ne souffrent pas plus de réplique que ceux de Berkeley contre la matière. Aussi Hume ne doute pas plus que Berkeley, et il a le ton assuré d'un homme profondément convaincu. « Pour mon compte, quand j'entre dans un « examen attentif de ce que j'appelle *moi*, je tombe « toujours sur quelque perception (perception ici est « synonyme de sensation, d'impression et d'idée; il

« y a bien quelques légères nuances, qu'il est inu-
« tile de faire remarquer), je rencontre toujours quel-
« que perception de chaud, de froid, de bien, de
« mal, de peine, de plaisir; je ne me trouve jamais
« vide de perceptions, et je ne puis rien observer que
« des perceptions. Quand mes perceptions m'abandon-
« nent, comme il arrive quelquefois dans un profond
« sommeil, je ne *me* sens plus, et on peut dire avec
« vérité que je n'existe point..... Si quelqu'un, réflé-
« chissant sur lui-même sérieusement et sans préjugés,
« trouve qu'il a de lui-même une notion différente, je
« dois confesser qu'il m'est impossible de raisonner
« avec lui. Il peut avoir raison; il peut trouver en lui
« quelque chose de simple et d'identique qu'il appelle
« lui-même, mais je suis certain qu'il n'y a rien de tel
« en moi. »

Hume, on le voit, traite en même temps et la question du moi et celle du moi identique, seconde question très-importante que nous n'avons qu'effleurée, et sur laquelle nous reviendrons plus tard.

Dans son point de vue, Hume a bien raison. Nous avons nous-même démontré, avant d'entrer dans la discussion des opinions philosophiques, que la substance immatérielle ne tombe pas sous l'œil de la conscience, et qu'aussitôt qu'on fait de la conscience le juge unique, c'est-à-dire quand on assimile toutes les connaissances à des idées, on détruit la substance sans ressource.

Cependant, quelle que soit la puissance des arguments de Hume, il sent lui-même qu'il doit nous rester au fond

du cœur un secret penchant à nous croire quelque chose de réel, et il va lui-même au-devant de l'objection qu'on pourrait lui faire, que la croyance à la réalité de la substance que nous sommes est la croyance universelle du genre humain. A cela il répond comme Berkeley répondait à ceux qui prétendaient que la croyance à la réalité de la matière est universelle.

« Vous vous trompez, dit Hume : cette croyance n'est « qu'un raffinement de quelques métaphysiciens; ma « pour tout le reste du genre humain, je puis assurer « que les hommes ne sont rien pour eux-mêmes qu'une « collection de différentes perceptions qui se succèdent « avec une rapidité inconcevable...

« L'esprit est une espèce de théâtre où chaque per- « ception fait son apparition, passe et repasse, dans un « continuel changement..... Et que cette métaphore de « théâtre ne nous abuse pas, c'est la succession de nos « perceptions qui constitue notre esprit, et nous n'avons « aucune idée, même éloignée et confuse, du théâtre où « ces scènes sont représentées. »

Quand même on admettrait avec Hume que la croyance à l'existence du moi n'est pas une croyance constante et universelle du genre humain, il faut au moins l'admettre comme une opinion, et cette opinion doit avoir, comme toutes les autres, une raison suffisante. Quelle raison a donc fait imaginer ce raffinement de la substance? La voici : selon Hume, il faut distinguer l'identité réelle et l'identité imaginaire. Quand nous voyons un objet rester le même dans différents temps, nous formons de là l'idée

d'identité. Puis, une fois cette idée ainsi formée, nous la transportons ailleurs pour le besoin de notre imagination. Quand nous voyons différents objets liés entre eux par une relation étroite, il nous semble que nous contemplons le même objet; le passage facile de l'un à l'autre trompe l'imagination, et lui fait supposer l'identité où il n'y a que ressemblance. Quand nous voulons nous servir de notre raison, nous reconnaissons le prestige de cette identité; mais, à la longue, le charme est devenu si fort qu'il est malaisé de le rompre et qu'il captive la raison en dépit d'elle-même. Ne pouvant parvenir à le dissiper sans faire violence à nos habitudes, nous trouvons plus commode de le justifier par des subtilités métaphysiques; de là l'invention d'une substance, d'un moi, d'une âme.

Ainsi Hume résout le moi dans une illusion de l'imagination. Nous ne nous arrêterons pas à le combattre. Il faut bien distinguer les associations arbitraires de l'imagination d'avec les lois nécessaires de l'intelligence. L'imagination est capricieuse et change à son gré ses ouvrages, tandis qu'ici il nous est absolument impossible de ne pas placer les qualités dans un sujet; il y a donc un principe, indépendant de l'imagination, qui me force d'attribuer toute qualité à un sujet, et mes idées à un sujet qui est moi.

Je ne développe pas cette réponse : il me semble inutile de répondre à un philosophe qui ose résoudre la croyance universelle et nécessaire du genre humain en une illusion ridicule; aussi je ne vous ai rapporté l'opi-

nion de Hume que pour vous faire saisir les conséquences rigoureuses de la théorie des idées.

Mais l'argumentation de Hume n'est pas épuisée. Dans le chapitre V de l'ouvrage que nous examinons, il institue une discussion approfondie sur l'immatérialité de l'âme, dont il faut vous rendre compte pour que vous connaissiez tout le système que Hume a tiré des principes de Locke.

D'abord, il se demande si le moi peut être, et voici comment il se répond à lui-même :

« L'impossibilité de la substance matérielle a été dé-
« montrée ; quant à la substance spirituelle, elle souffre
« les mêmes difficultés, et d'autres encore. Si nous avons
« quelque idée de la substance de l'esprit, nous devons
« en avoir une impression correspondante, ce qu'il est
« très-difficile, sinon impossible de concevoir. En effet,
« comment une impression représente-t-elle une sub-
« stance, si ce n'est en lui ressemblant, et comment une
« impression peut-elle ressembler à une substance,
« puisque, suivant notre philosophie (celle de Locke),
« une impression n'est pas une substance et n'a aucun
« de ses caractères ? »

Cet argument de Hume est invincible dans la théorie de Locke.

« Mais laissons la question préalable, si la substance
« spirituelle peut être, poursuit Hume, et examinons si
« elle existe. Si elle existe, quelle est l'impression qui
« nous la découvre, et comment cette impression opère-
« t-elle? Est-ce une impression de sensation ou de ré-

« flexion? est-elle agréable, ou pénible, ou indifférente?
« agit-elle continûment, ou périodiquement, ou à divers
« intervalles? Si elle agit a divers intervalles, quels sont
« ses temps d'apparition et de retour, et quelle cause la
« produit? On ne peut répondre à aucune de ces ques-
« tions. »

L'analyse n'ayant pu découvrir aucune idée ni aucune impression de substance, Hume va chercher la substance par une autre méthode, celle des définitions. « On dé-
« finit la substance, quelque chose qui peut exister par
« soi-même; or je soutiens que cette définition est
« vicieuse, en ce qu'elle convient non-seulement à la
« substance, mais à tout ce qui peut être conçu, et qu'elle
« ne distingue pas la substance des accidents, et l'esprit
« de ses perceptions. Voici quel est mon argument : Tout
« ce qui est conçu clairement peut exister; tout ce qui
« est conçu clairement d'une manière peut exister de
« cette manière; tout ce qui est différent peut être
« distingué : or, mes perceptions sont différentes;
« donc elles peuvent être distinguées; donc elles peu-
« vent être considérées comme séparément existantes,
« donc elles peuvent exister séparément; les percep-
« tions existent donc par elles-mêmes, les perceptions
« sont donc des substances, d'après votre définition
« même. »

Si la méthode expérimentale et la méthode des définitions ne peuvent donner la substance, il faut absolument y renoncer : la substance est une chimère. Aussi Hume se rit de toutes les recherches sur la matérialité ou

l'immatérialité du moi. Le moi n'est ni esprit ni matière, car il n'est pas.

Mais je veux vous faire connaître un des arguments les plus singuliers de Hume, celui par lequel il attaque la notion de substance au nom même de la religion. « Je « soutiens, dit-il, que la doctrine de l'immatérialité, de la « simplicité et indivisibilité d'une substance pensante est « un vrai athéisme, et servirait à justifier les sentiments « pour lesquels Spinoza est si universellement décrié. »

En quoi consiste le système de Spinosa? Il consiste à rassembler tous les phénomènes matériels et spirituels dans un seul sujet simple et indivisible, dans lequel s'accomplissent toutes les lois les plus diverses de la nature, sans qu'elles altèrent son éternelle et immuable simplicité.

Quel est, demande Hume, le principe de cette horrible hypothèse, *hideous hypothesis*? C'est, dit-il, la loi des substances. Et voici quel est son argument :

« Nous ne connaissons que des idées. Toutes nos idées dérivent d'impressions. Les qualités des objets extérieurs sont pour nous des idées. Ces idées dérivent d'impressions. Or, une impression n'est pas différente d'une impression. Donc, si j'attribue aux idées de mes opérations un sujet, un soutien simple et indivisible, je dois de même attribuer un sujet simple et indivisible aux idées des objets extérieurs, puisque toutes mes idées se résolvent en des impressions qui ne peuvent différer les unes des autres, ni, par conséquent, donner naissance à des idées de nature différente, supportées par

des sujets différents. Donc, les opérations de l'intelligence et les qualités de la matière ont un soutien commun, un sujet simple et indivisible. »

Hume reproduit sans cesse cet argument : « Croyez-vous que vous connaissiez quelque chose dont vous n'ayez pas d'idée? Vos idées ne sont-elles pas la mesure de vos connaissances? Ces idées ne dérivent-elles pas d'impressions dont la nature est la même, et qui, par conséquent, doivent se rencontrer dans le même sujet? Si vous donnez aux unes un sujet simple, ne devez-vous pas donner un sujet simple aux autres? etc. »

Il est donc certain, d'aprés Hume, c'est-à-dire d'après Locke, car Locke est ici responsable des conséquences légitimes que Hume tire de ses principes; il est, dis-je, certain qu'il n'existe ni esprit ni matière, qu'il n'existe que des idées sans objets, sans sujet, sans lien réel, ombres vaines que l'imagination seule retient suspendues en quelque sorte sur l'abîme du néant universel.

Tel était l'état de la philosophie anglaise quand Thomas Reid parut.

IV

REID.

Reid[1] ne se présente pas à l'imagination avec ces attributs de grandeur et de puissance qui caractérisent d'ordinaire les hommes destinés à opérer de grandes révolutions dans l'intelligence humaine. Le philosophe écossais n'a pas la vigueur de Descartes, ni le vaste savoir de Leibnitz, ni l'élévation de Malebranche et de Berkeley, ni la pénétration ingénieuse de Locke, ni la dialectique audacieuse de Hume. A défaut de ces qualités, Reid en possède deux autres, non moins rares et encore plus nécessaires à un philosophe, le bon sens et une bonne méthode. Élevé dans la doctrine de Locke, il crut longtemps à cette doctrine sans défiance, quand tout à coup il fut tiré de sa sécurité par l'éclat des ouvrages de Berkeley et de Hume qui, avec les principes mêmes de Locke, attaquaient et détruisaient la matière et l'esprit. Frappé de ces résultats étranges, Reid prend la résolution de soumettre à un examen sévère la philosophie de Locke, de

[1] Voyez un examen détaillé et approfondi des ouvrages de Reid, cours de 1819, *Philosophie écossaise*, leçons VI, VII, VIII, IX, X et XI.

rechercher ses vrais principes et les conséquences légitimes qui en dérivent; et, après un mûr examen, il demeure convaincu que la conséquence inévitable de la philosophie de Locke est le scepticisme universel. Cette découverte l'épouvante : il voudrait sauver l'esprit et la matière, il voudrait échapper au système de Berkeley et de Hume; cependant ce système découle nécessairement des principes de Locke. Que fera donc Reid? Il ne lui reste qu'une ressource, c'est de douter de ces principes; et ce doute fut un trait de lumière qui dissipa les ténèbres qui couvraient la philosophie anglaise.

Reid examine les fondements de la connaissance, d'après Locke; ce sont les deux maximes célèbres : 1° que nous n'apercevons immédiatement que des idées; 2° que là où il y a idée, là seulement, il y a connaissance.

Cet homme sage, qui compare sans cesse les assertions des philosophes avec les faits, se demande si la première maxime de Locke est vraiment conforme à l'expérience : s'il est bien vrai que nous ne connaissons pas les qualités mêmes des objets extérieurs, mais seulement les idées de ces qualités; si nous n'apercevons pas les couleurs, les formes, mais seulement l'idée de ces couleurs, de ces formes, et il se convainc que nos sens s'appliquent directement aux objets, et atteignent les qualités extérieures elles-mêmes sans l'intermédiaire de l'idée.

Il examine la vertu attribuée aux idées de représenter les objets par leur conformité avec eux; il détruit et

cette représentation et cette conformité par les arguments mêmes de Berkeley et de Hume; et il résulte de ces recherches, faites sans préjugés et avec une méthode jusqu'alors très-peu pratiquée, que les idées ne représentent pas les objets extérieurs, puisqu'elles ne peuvent leur être conformes en aucune manière, et que ce sont des chimères, des inventions métaphysiques.

Après s'être assuré de la fausseté de la première maxime de Locke, relativement aux objets extérieurs, par une analyse exacte des opérations des sens, Reid, appliquant aux faits de conscience la même méthode, la méthode d'observation, se demande s'il est bien vrai que la conscience ne perçoit pas directement le plaisir ou la peine, mais seulement les idées de plaisir ou de peine; et le sens intime lui atteste suffisamment que les perceptions de plaisir et de peine sont immédiates. De là il passe à nos autres modifications; il recherche si la conscience n'atteint pas immédiatement le désir, la volonté, le souvenir, etc., et les différentes opérations de notre esprit. Les réponses de l'observation intellectuelle sont affirmatives, et il reste démontré que nous percevons aussi immédiatement les opérations de notre esprit que les qualités des corps.

Voilà donc la première maxime de Locke entièrement détruite; la seconde tombe avec la première. Puisque nous connaissons immédiatement les qualités des corps et nos opérations, il est évident que l'idée n'est pas nécessaire pour fonder la connaissance, et que celle-ci peut se trouver où l'autre n'est pas. Les bases de la

théorie de la connaissance dans la philosophie de Locke sont donc renversées.

Ici se présente à l'observation attentive de Reid un fait singulier, mais certain : nos sens atteignent directement les qualités des êtres extérieurs, et la conscience celles des êtres pensants; et en même temps que nous apercevons ces qualités, nous les plaçons naturellement dans un sujet, les qualités extérieures dans la matière, nos opérations dans un esprit qui est nous-même. L'application directe de mes sens me fait connaître la couleur, la forme, l'étendue, etc.; et en apercevant ces diverses qualités, il m'est impossible de ne pas être persuadé qu'il existe quelque chose qui est coloré, figuré, étendu, etc., c'est-à-dire, en termes philosophiques, que ces qualités supposent un sujet. Le même fait a lieu relativement aux phénomènes intérieurs; il est impossible d'apercevoir une opération de la conscience sans la placer dans un sujet qui la contient, et ce sujet est nous-même.

Les sens et la conscience nous manifestent deux sortes de qualités, lesquelles nous révèlent deux sortes de sujets; et comme il est naturel et nécessaire de conclure de la nature des qualités à la nature du sujet qui les possède, il faut conclure que les qualités extérieures, parmi lesquelles se trouve surtout l'étendue, c'est-à-dire la divisibilité, résident dans un sujet qui lui-même est étendu et divisible. Il est impossible, d'un autre côté, de ne pas admettre que des qualités indivisibles, inétendues, ne soient contenues dans un sujet qui lui-

même est indivisible et inétendu ; et ainsi paraît la distinction fondamentale de l'esprit et de la matière.

Envisagée sous ce point de vue, l'objection que Hume fait à la loi des substances de conduire au spinozisme est frivole. Quand deux ordres différents de qualité ont été solidement établis, la loi des substances ne peut leur donner un sujet commun ; et comme la loi des substances ne conclut pas seulement des qualités au sujet, mais de telle qualité à tel sujet, loin de conduire à l'identification de la matière et de l'esprit, elle les distingue et les sépare nécessairement [1].

La loi des substances est une loi certaine qui appartient réellement à l'esprit humain ; mais cette loi, quelle est-elle? peut-on la rapporter à quelque autre loi déjà connue et la faire rentrer sous quelques-uns des principes avoués de notre nature? peut-on la résoudre dans la sensation d'une part et dans la conscience de l'autre? Non ; la sensation nous découvre les qualités sensibles, mais non pas l'être qui les possède. La conscience nous découvre nos pensées, mais non pas l'être pensant. Une observation attentive ne nous laisse aucun doute à cet égard. Peut-on rendre compte du principe des substances par le raisonnement? Il a été démontré qu'il n'y a point de conclusion logique de la pensée à l'existence,

[1] Ce solide argument a été reproduit et développé bien souvent dans nos leçons, par exemple dans la 1re leçon du cours de 1819, *Locke*, et surtout en 1829, *Philosophie de Locke*, leç. VIe. Il est décisif contre ce d ute du philosophe anglais, que Dieu aurait pu donner à la matière la faculté de penser ; il est décisif aussi contre l'unité de substance imposée par Spinoza à des phénomènes contraires.

et que la majeure d'un tel raisonnement contiendrait déjà la notion de sujet et d'être, c'est-à-dire que le raisonnement renfermerait une pétition de principe. La loi des substances est donc primitive, irréductible, elle est une loi de la raison humaine. Nous terminerons par citer textuellement les divers passages de Reid qui établissent ce que nous venons d'avancer.

Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun, publiées en 1764 [1]. Tome Ier, ch. Ier, section 3, Reid accuse à tort Descartes d'avoir employé un raisonnement pour prouver l'existence personnelle. Il décompose l'enthymème cartésien en deux parties, et prouve que toutes deux sont hors du domaine du raisonnement. Ces deux parties sont : 1° la pensée ; 2° la relation de la pensée à un sujet pensant.

Chap. II, sect. 6 : « Il est certain qu'il n'est point d'homme dans l'univers qui puisse concevoir ou croire que l'odeur existe par elle-même, sans un sujet qui la perçoive et qui ait la faculté de respirer... Si quelqu'un demandait qu'on lui prouvât que l'odeur, en tant que sensation, ne peut pas exister sans un sujet sentant, je lui dirais que cela est impossible, et qu'il est aussi ridicule de vouloir prouver ce qui est évident par soi-même que de le nier.

[1] C'était en 1816 le seul ouvrage de Reid qui fût traduit. Son grand ouvrage, *des Facultés intellectuelles et actives*, ne l'était point. Grâce à Dieu, nous possédons aujourd'hui une traduction complète de Reid, de la main de M. Jouffroy. Je ne laisse donc subsister qu'un petit nombre de citations, au lieu des longs passages qui alors, paraissant pour la première fois, excitaient la curiosité et soutenaient l'attention de l'auditoire.

« Avant l'auteur du *Traité de la nature humaine*, on avait disputé sur la nature du sujet pensant, s'il est éthéré ou igné, matériel ou spirituel, mais on avait toujours reconnu son existence : Hume est le premier qui l'ait révoqué en doute.

« Ce scepticisme est une conséquence de la doctrine des idées; car, s'il n'y a pas d'autre objet de la pensée que des idées, le moi est une idée, ou n'est rien. »

La doctrine des idées a d'abord détruit les qualités secondes, puis les qualités premières, par conséquent la matière, enfin l'esprit. « Il peut y avoir maintenant des trahisons sans traître, de l'amour sans amant... »

Section 7. La croyance du moi est universelle. D'où vient-elle? Est-ce un préjugé de l'éducation, un rêve de la philosophie? Chercher à se délivrer de cette croyance est un délire; et, si nous la gardons, ne pouvant l'expliquer par le raisonnement, il faut nécessairement la rapporter à un jugement naturel invincible. « L'esprit a donc une certaine faculté d'inspiration ou de suggestion, si je puis parler ainsi, qui a échappé à la pénétration de tous les philosophes. »

Dans son grand et dernier ouvrage, publié en 1788, et intitulé : *des Facultés intellectuelles et actives*, Reid répète souvent qu'un principe, différent de la sensation et du raisonnement, nous révèle notre existence. Mais si Reid excelle à découvrir et à ruiner les erreurs qui sortent de toutes parts du système de Locke, s'il combat victorieusement le scepticisme et rétablit les droits imprescriptibles du sens commun et de nos principes na-

turels, il échoue souvent dès qu'il s'agit de déterminer avec précision les premières applications de ces principes ; ainsi on trouve, au chapitre *du jugement*, *Essai VI*, *des Facultés intellectuelles*, le morceau suivant, où, faute d'une analyse assez profonde, le philosophe du sens commun reprend, sans s'en douter, la route des abstractions où se sont perdus plusieurs de ses devanciers.

« Il ne peut y avoir une proposition qui n'enveloppe « quelque conception générale. La proposition, j'existe, « que Descartes croyait la première de toutes les vérités « et le fondement de toute la connaissance humaine, ne « peut être conçue sans la conception de l'existence, « c'est-à-dire sans une des conceptions les plus abstraites « et les plus générales. Un homme ne peut croire à sa « propre existence, ni à l'existence d'aucune chose, s'il « n'a assez de jugement pour distinguer ce qui existe « réellement de ce qui peut être simplement conçu. Il « voit un homme de six pieds de haut, et il imagine un « homme de six pieds de haut. Dans le premier cas, il « juge que le premier objet existe parce qu'il le voit ; « dans le second, il ne juge pas que l'homme existe « parce qu'il le conçoit seulement. Nonobstant, je de« mande s'il peut attribuer l'existence au premier objet « et la refuser au second, sans comprendre ce que c'est « qu'existence : la chose est impossible.

« Quand la notion d'existence entre-t-elle pour la pre« mière fois dans l'esprit humain? Je ne peux le déter« miner [1] ; mais il est certain qu'elle doit être dans l'es-

[1] Sur ce point, la traduction de M. Jouffroy pourrait tromper le lec-

« prit, aussitôt que nous pouvons affirmer d'une chose « avec sens qu'elle existe. Dans toute proposition, le « prédicat doit être une idée générale. »

Ici se cache une erreur profonde. Nos jugements primitifs n'ont pas ce caractère abstrait. Reid a tort de séparer l'existence des choses existantes. L'existence n'est pas un attribut logique, c'est le fonds même de l'être. La notion d'existence nous est implicitement donnée[1] dans celle du premier être que nous connaissons, et ce premier être c'est nous-même. Nous n'allons pas de l'abstrait et du général au particulier et au concret, mais du concret et du particulier à l'abstrait et au général, ou plutôt le général et l'abstrait sont engagés nécessairement, mais obscurément dans certaines notions particulières et concrètes d'où nous le tirons ensuite par la réflexion.

teur. Tome V, p. 15: « Je ne prétends pas déterminer *ici* à quelle époque l'esprit acquiert la notion d'existence. » *Ici* n'est pas dans le texte. Ni *ici* ni ailleurs Reid ne détermine l'origine de la notion d'existence ni des autres notions fondamentales. C'est là le côté faible de la philosophie écossaise. Voyez dans ce même volume le Programme du cours de 1817, et le Discours d'ouverture.

[1] Cette théorie de l'origine de la notion d'existence, bien comprise et fidèlement appliquée, ruine dans son fondement tout système ontologique abstrait, et d'abord le spinozisme. Voyez-en le développement partout dans nos ouvrages.

V

BEATTIE. — CAMPBELL. — M. DUGALD STEWART

Aussitôt que la théorie des idées pénètre dans la philosophie, le scepticisme, qu'elle traîne inévitablement à sa suite, s'y introduit, l'envahit peu à peu, détruit successivement toutes les réalités, jusqu'à ce qu'enfin, ne trouvant plus rien à détruire, il se détruise lui-même.

Dès que Locke eut proclamé ces deux maximes : premièrement, que nous n'apercevons immédiatement que des idées; secondement, que là où il y a idée là seulement il y a connaissance; dès lors toutes les réalités furent en péril; et si la main de Locke ne fit que les ébranler, il était aisé de prévoir qu'elles ne résisteraient pas à des attaques plus hardies.

En effet, vous avez vu avec quelle facilité Berkeley tourna contre la matière la première maxime de la théorie de Locke. S'il est vrai que nous n'apercevons immédiatement que des idées, les idées ne ressemblant qu'à des idées, et étant spirituelles de leur nature, elles ne peuvent nous fournir, ni par représentation, ni par aucune autre voie, des connaissances que leur nature ne contient pas; et si par la loi des substances elles peu-

vent nous révéler les esprits, celui de l'homme et celui de Dieu, elles ne peuvent nous rien apprendre de l'existence d'un être étendu, matériel, qui leur est absolument étranger.

Hume, qui vint après Berkeley, adopta son argument contre la matière, et soutint comme lui que la matière n'existe pas; mais il n'accorda pas que l'esprit existe : il rejeta le principe des substances qui conclut des idées à leur sujet; et, appelant à son secours la seconde maxime de la théorie de Locke, il réduisit la question de l'existence du moi à cette question de fait : si nous avons quelque idée de l'esprit, de l'identité personnelle; et, comme l'observation intellectuelle résout cette question négativement, Hume en conclut que l'esprit n'existe pas plus que la matière. Voilà donc toutes les réalités détruites; oui, et, par conséquent, les voilà rétablies.

L'esprit humain ne répugne pas trop à l'erreur, mais il est maladroit de la lui servir à trop forte dose; alors elle tue ou n'agit pas. L'homme ne peut rien qu'à demi, et son extravagance même a des limites. Trop d'erreur comme trop peu d'erreur ne sont pas en notre puissance. Les demi-mensonges et les demi-vérités sont bons à nos esprits, comme le demi-jour à nos yeux. Un peu de scepticisme n'est pas un incommode oreiller pour une tête bien faite; mais la nature a horreur du scepticisme universel. Quand donc le scepticisme avoue toutes ses prétentions, il est perdu, et son triomphe est sa ruine.

Je n'admire pas Reid pour n'avoir pas fléchi sous le

scepticisme de Berkeley et de Hume; il n'a fait par là que sauver sa raison des derniers délires; je l'admire pour avoir détruit ce scepticisme à sa racine dans la théorie des idées, pour avoir su remonter au principe de la philosophie de Locke afin d'y saisir et d'y tarir les sources du scepticisme; c'est là sa gloire, et elle lui demeurera.

Mais si Reid a montré un grand sens, une pénétration rare, une logique supérieure dans la lutte qu'il a entreprise contre le sophisme; s'il a rétabli l'existence du moi, il l'a assez mal rétablie; il a reconnu très-confusément la loi à laquelle il la faut rapporter; et, dans cette question comme dans beaucoup d'autres, on doit faire cette remarque que Reid, qui résiste admirablement à l'erreur, ne descend pas assez profondément dans la vérité, et qu'il lui a manqué une certaine vigueur d'investigation philosophique.

Le moi connu, une question reste encore à résoudre; quelle est la loi qui nous le découvre? Reid se propose cette question, et il n'y conçoit que deux solutions. On peut atteindre le moi par le raisonnement, et c'est ce que Descartes a prétendu faire, dit Reid attribuant à Descartes un raisonnement auquel Descartes n'a pas songé. Ou bien si la croyance du moi n'est pas le fruit du raisonnement, elle vient d'une suggestion naturelle. Mais une suggestion naturelle peut appartenir à la conscience ou à une autre faculté. Cette incertitude de Reid va se convertir en une erreur positive entre les mains de ses successeurs.

Reid n'avait pas dit que la conscience nous découvre le moi, il n'avait pas dit non plus qu'elle ne nous le découvre pas; il s'était servi d'une expression équivoque. James Beattie, professeur de philosophie morale à l'université d'Aberdeen, et qu'on peut considérer comme un des élèves de Reid, est déjà plus inexact que son maître. *Essai sur la nature et l'immutabilité de la vérité*[1], Édimbourg, 1770; chap. II, sect. 3, *de la Conscience ou du sens intime* : « La conscience ou le sens intime nous donne la certitude de l'existence et de l'identité de l'âme. » Remarquez ici deux erreurs dans une : Beattie attribue à la conscience non-seulement la certitude de notre existence, mais encore celle de notre existence identique, ce qui est évidemment contraire à l'observation. « Je suis, dit-il, au« jourd'hui le même que j'étais hier; c'est là ce dont « m'assure ce dictamen intérieur qui parle à tous les « hommes. » Cela ferait croire que Beattie n'a pas entendu par le mot conscience ce que nous faisons signifier à ce terme aujourd'hui, mais seulement quelque chose qui n'est pas le raisonnement. Cette conjecture est d'autant plus probable que, dans un chapitre sur la mémoire, Beattie traite de l'identité de notre existence. La conscience ne serait ici qu'un synonyme de suggestion naturelle.

Un autre compatriote et disciple de Reid a été plus

[1] *Essay on the Nature and Immutability of Truth.* Cet ouvrage n'a pas été traduit. Voyez sur Beattie le cours de 1819, *Philosophie écossaise*, leç. XII.

loin. George Campbell, dans un ouvrage intitulé : *la Philosophie de la rhétorique*, Édimbourg, 1776[1], passant en revue nos diverses facultés afin d'en tirer les lois générales de l'éloquence, s'exprime ainsi à l'occasion de la conscience, livre Ier, chap. II, *de la Conscience :* « C'est « la conscience qui apprend à chaque homme qu'il « existe; et non-seulement elle lui apprend qu'il existe, « mais elle lui apprend qu'il pense, sent, voit, juge, etc. » Cette phrase renferme un renversement bizarre de l'ordre naturel. La conscience ne commence point par révéler le moi et ensuite les modifications du moi; tout au contraire elle nous découvre d'abord nos modifications, et ensuite, ou plutôt en même temps la conscience ou une autre loi de notre nature nous donne le moi.

Il était réservé à M. Dugald Stewart d'éclaircir cette difficulté et de distinguer nettement dans l'opération de la conscience deux actes séparés. Voici comme il s'exprime dans les *Essais philosophiques*, Édimbourg, 1810, au chapitre du système de Locke sur les principes des connaissances humaines[2] : « Suivant nos meilleurs philo« sophes (M. Dugald Stewart entend probablement Reid, « Beattie et Campbell), c'est la conscience qui nous ré« vèle notre existence; mais à la rigueur il n'est pas « vrai que notre propre existence soit l'objet direct et

[1] *Philosofy of Rhetoric.* Cet excellent livre mériterait bien d'être traduit pour accompagner les belles leçons de *Blair*, écrites dans le même esprit.

[2] Traduct. française, pages 91-92

« immédiat de la conscience. Nous avons la conscience « des sensations, des désirs, des pensées qui affectent « le moi, et non pas du moi lui-même... Au moment où « une sensation a lieu en nous, nous apprenons deux « choses : 1° l'existence de la sensation; 2° notre propre « existence comme être sentant; en d'autres termes, « le premier exercice de la conscience implique néces- « sairement la croyance, non-seulement de l'existence « présente de ce qui est senti, mais encore de l'existence « présente de ce qui sent et pense, c'est-à-dire de « l'existence présente de cet être que je désigne par le « nom de je ou moi. Le premier fait, la sensation, est « seul du ressort de la conscience; le second, notre « propre existence, nous est connue par une suggestion « naturelle (le mot de Reid est ici placé à dessein : il « semble que M. Dugald Stewart veuille éclaircir les pa- « roles de son illustre maître), postérieure à la sensa- « tion, mais qui lui est si étroitement unie, qu'il n'est « pas surprenant qu'on les ait confondues souvent l'une « avec l'autre, et qu'on les ait rapportées au même prin- « cipe, à la conscience. »

Dans un autre ouvrage, le second volume des *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, publié en 1814, M. D. Stewart revient sur la loi des substances, et sa théorie antérieure lui paraît si exacte, qu'il ne change rien, même à l'expression; il se contente de rapporter le passage des *Essais philosophiques*, que nous venons de vous citer, et il ajoute ce peu de lignes pour commentaire : « La sensation est le seul objet propre et immé-

« diat de la conscience; la croyance du *je* ou du *moi*, « quoiqu'elle paraisse si inséparable de l'exercice de la « conscience qu'on peut à peine la considérer comme « postérieure dans l'ordre du temps, l'est cependant « aussi dans l'ordre de la nature, s'il est permis de se « servir de cette distinction scolastique. En effet, d'a- « bord la croyance du moi suppose que la conscience a « déjà été occupée par quelque sensation ou quelque « affection antérieure; ensuite il est évident que cette « croyance est plutôt un jugement qui suit l'exercice « de la conscience qu'une instruction directe de celle-ci. « Il me semble donc plus exact d'appeler la croyance de « notre propre existence un accessoire de l'exercice de « la conscience, que de dire que notre propre existence « est un fait qui tombe sous la connaissance immédiate « de la conscience comme les sensations, etc. »

Ainsi M. Dugald Stewart distingue deux faits dans l'opération de la conscience; l'un qui est antérieur : la perception d'une sensation; le second, qui lui est à peine postérieur : la croyance à l'existence du sujet sentant. A parler rigoureusement, *à peine postérieur* est inexact; les deux faits si bien distingués par M. Dugald Stewart sont simultanés et contemporains.

Si l'action de la loi des substances était réellement postérieure, en quelque degré que ce fût, à l'action de la conscience, il s'ensuivrait que le premier fait, à savoir, l'opération de la conscience, serait vide de la croyance du moi, c'est-à-dire que la conscience ne nous donnerait d'abord que la sensation, et encore

ne nous la donnerait pas comme nôtre. Examinez les conséquences de cette hypothèse : si la sensation nous est donnée d'abord sans aucun rapport d'appartenance au sujet sentant, qui est nous-mêmes, la sensation en cet état n'est qu'une abstraction. Mais il est évident que l'abstraction suppose différentes parties qui coexistent dans quelque chose de concret. Nous pouvons séparer ces diverses parties les unes des autres et n'en considérer qu'une seule, c'est là l'abstraction, et nous pouvons concevoir ainsi la sensation toute seule sans sujet sentant; mais débuter par là est impossible, radicalement faux en soi, et ne mènerait d'ailleurs à rien de réel. Ce n'est pas en débutant par une abstraction qu'il serait possible d'arriver jamais à aucune notion concrète. Cet argument, que nous avons déjà proposé contre la théorie de Locke[1], n'est pas le seul qu'on peut élever contre celle de M. Dugald Stewart.

Si on retire à la sensation le sujet sentant, il faut qu'on dise : Ma conscience me révèle d'abord la sensation, non pas comme mienne, mais comme sensation. Mais y pense-t-on bien? De quel droit dira-t-on alors ma conscience? Si le moi n'est pas d'abord sous la sensation, il ne doit pas être davantage sous la conscience; si la conscience ne vous révèle pas la sensation comme vôtre, la conscience ne doit pas non plus vous apparaître comme vôtre. L'opinion que nous combattons, poussée à sa véritable conséquence, donnerait le résultat suivant : le pre-

[1] Plus haut, p 61

mier fait de l'esprit humain est une conscience apercevant une sensation, l'une et l'autre sans aucun sujet; c'est-à-dire que le premier fait de l'esprit humain impliquerait une double abstraction. En effet, faites-y bien attention : la sensation toute seule est une idée abstraite; la conscience sans sujet qui la supporte est aussi une idée abstraite. Quel sera donc le rapport entre ces idées abstraites? un rapport abstrait, et nous aurons un rapport abstrait entre deux abstractions, au lieu de la réalité du sujet qui soutient à la fois la conscience et la sensation!

Interrogez-vous vous-mêmes, et vous reconnaîtrez que toutes les perceptions que vous donne votre conscience sont vôtres. Lorsque je m'examine, il m'est impossible de trouver en moi quelque perception qui ne m'apparaisse pas comme mienne. Si l'on me disait : Dites-nous ce que la conscience vous atteste en ce moment des phénomènes qui se passent au dedans de vous, je répondrais que je sens que je parle. Si ces mots sont l'expression fidèle de ce qui se passe en moi, nous devons y lire comme dans un miroir les différents phénomènes intellectuels. Ouvrez ces mots : « Je sens que je parle : » n'est-il pas vrai que le je ou le moi s'y produit deux fois, et par conséquent que j'ai deux fois raison? D'abord, la conscience n'agit pas en général, mais c'est ma conscience qui agit et qui se présente à moi comme mienne : je ne dis pas quelqu'un sent, mais je sens. Puis, après avoir dit : je sens, j'ajoute que je parle; il m'est impossible de séparer et l'acte de la conscience de son sujet et la parole

de son sujet; l'une et l'autre m'apparaissent également en moi. Quand vous réfléchissez, ce n'est jamais que sur vous-même que vous réfléchissez. Vos modifications, vos facultés, se rencontrent toujours dans votre moi et le supposent. C'est le moi qui agit, pense, sent. Les modifications ne sont jamais séparées du sujet qui les contient, car les modifications ne sont que le sujet lui-même modifié d'une certaine manière. Tout part du moi, et tout s'y rapporte; il est à la fois et la circonférence et le centre; il est toujours tout entier dans toutes les parties de son existence indivisible et dans tous les points de sa durée continue.

L'observation intellectuelle ne nous laisse apprécier aucun intervalle entre l'opération de la conscience et celle de la loi des substances, et en même temps elle atteste une grande différence entre ces deux opérations. Il y a du plus et du moins dans les perceptions de la conscience, il n'y en a point dans la croyance à notre existence. Il y a des sensations si faibles qu'elles sont à peine remarquées, et des sensations si fortes, au contraire, que la perception en est extrêmement énergique; nous sentons plus ou moins de douleur, plus ou moins de joie. Il est incontestable qu'il y a une grande variation dans les perceptions de la conscience, mais il est tout aussi certain qu'il n'y a aucune variation dans la croyance à notre existence. Je ne crois pas plus ou moins que j'existe; je le crois purement et simplement. Le fait est incontestable; reste à savoir pourquoi il n'y a pas du plus ou du moins dans la croyance à notre existence,

tandis qu'il y en a tant dans les perceptions de nos sensations. On ne peut en trouver d'autre raison que la nature même des choses. Les phénomènes qui tombent sous l'œil de la conscience sont mobiles; il est donc naturel que la perception participe de la nature de son objet, et qu'un phénomène variable produise des aperceptions variables. Mais l'être ne change pas; l'être est ou n'est pas; il n'est pas plus ou moins; par conséquent, il ne se peut pas que la perception de cet être soit elle-même mobile, et que l'être simple, un, identique, ne communique pas son caractère à la croyance que nous en avons. La vie, c'est-à-dire l'ensemble de nos sensations et de nos actes, est diverse; l'existence est une. Mais la vie n'est pas l'être; d'où cette grande espérance : la mort qui détruit la vie peut donc ne pas détruire l'être. Mais je m'arrête, de peur de me laisser entraîner aux grandes et hasardeuses perspectives qui s'ouvrent devant moi, et je rentre dans les limites de la question qui nous occupe.

Je rends justice à la sagacité de M. D. Stewart. Le premier il a distingué deux faits où, jusque-là, on n'en avait vu qu'un seul. Il n'a pas nié leur simultanéité, il l'a même aperçue; mais il ne l'a point établie avec la netteté et la rigueur qu'une pareille démonstration exige, et nous avons dû redresser ou plutôt achever sa théorie.

Une dernière observation : vous voyez que la philosophie écossaise ne doit pas son empire à la mode, qui élève un jour une philosophie et le lendemain la ren-

verse. La philosophie écossaise est l'œuvre du temps. Suivez avec moi la marche de l'esprit humain en Angleterre, dans le cours du dernier siècle : les théories les plus hardies se pressent, se combattent, se détruisent l'une l'autre, pour faire place à une philosophie meilleure.

D'abord, à la fin du dix-septième siècle, Locke donne l'*Essai sur l'Entendement humain*, où toutes les réalités sont ébranlées.

En 1710, Berkeley publie le *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, qui, appliquant à la matière la théorie des idées, détruit la matière; l'argument présenté dans un premier ouvrage, Berkeley le reproduit et le confirme, en 1713, dans un second, le *Dialogue d'Hylas et de Philonoüs*, et en 1730, dans un troisième, qui est l'*Alcyphron*.

En 1739, Hume s'empare à son tour de la théorie des idées, adopte les conséquences que Berkeley en avait tirées contre la matière, les tourne contre l'esprit, et le détruit au même titre.

En 1764, Reid renverse les conséquences de Hume et de Berkeley dans leur principe, c'est-à-dire dans la théorie de Locke; il rétablit le moi, mais décrit un peu confusément le procédé qui le découvre. La confusion continue et s'accroît sous Beattie, qui écrit en 1770, et sous Campbell, qui écrit en 1776. En 1810, dans ses *Essais philosophiques*, M. D. Stewart distingue les deux faits jusque-là confondus, sépare l'opération de la conscience et celle du principe des substances. En 1814,

dans un nouvel ouvrage, il maintient et développe une théorie qui devient le point de départ de la nôtre. Heureux si nous avons pu ajouter quelques lumières à celles que nous avons reçues, et faire quelques pas de plus dans cette grande route de l'expérience et du sens commun que nous ouvre la philosophie écossaise[1]

VI

PHILOSOPHIE ALLEMANDE. LEIBNITZ.

Plusieurs leçons consacrées à l'exposition et à la discussion des opinions de Locke, de Berkeley, de Hume, de Reid, de ses successeurs, et particulièrement de M. D. Stewart, sur la substance et sur le moi, ont dû vous mettre en possession de cette partie importante de la philosophie moderne, et vous faire connaître son histoire, ses révolutions, et le point où elle s'est arrêtée. J'ai tâché de vous montrer comment le scepticisme s'introduisit dans la philosophie à la suite de la théorie des idées. Vous l'avez vu, d'abord faible et caché dans Locke, compromettre les réalités; plus fort et plus audacieux dans Berkeley et dans Hume, les attaquer et les détruire toutes successivement, jusqu'à ce qu'enfin Reid et M. D. Stewart le forcent, pour ainsi dire, à lâcher sa proie et à rendre les existences qu'il avait englouties.

Aujourd'hui nous passerons en Allemagne, et la philosophie de cette grande nation nous montrera d'une manière plus sensible encore le rapport nécessaire de l'idéalisme et du scepticisme.

Le premier des philosophes allemands, en date comme en génie, est Leibnitz.

Si l'on me demandait à quelle école appartient Leibnitz, je répondrais : A toutes et à aucune. Son caractère distinctif est l'étendue. Leibnitz renferme en lui tout ce qu'ont eu de meilleur et de plus opposé les plus grands hommes de tous les siècles, sans ressembler à aucun d'eux. Sa vaste érudition a tout embrassé. Excepté l'astrologie judiciaire et la magie, dit Leibnitz, je ne dédaigne rien. Il avait étudié la philosophie du moyen âge; et sous ce fumier, comme il le dit, il avait su trouver de l'or. Parmi les anciens, c'est à la fois Platon et Aristote; parmi les modernes, c'est à la fois Locke et Descartes que ce beau génie, conciliateur en tout parce qu'il est toujours profond et vaste, essaya de réunir, et c'est avec toutes ces forces ainsi rassemblées qu'il tenta la conquête de la vérité universelle; mais son plus ferme appui est toujours son propre génie. On sent qu'il est encore plus riche de son propre fonds que de toutes les richesses qu'il emprunte; et, au milieu des doctrines qu'il imite, il demeure original par les vastes combinaisons qu'il en sait faire, et par cette synthèse puissante qui sera éternellement admirée, malgré les vices de quelques-unes de ses parties, tant que le goût du grand et du beau n'aura pas péri sous des habitudes frivoles, tant que les vrais attributs du génie philosophique, la force et l'étendue, trouveront encore des admirateurs parmi les hommes[1].

[1] On voit de quelle admiration, dès le début même de nos études, nous étions touché pour Leibnitz. Chaque jour l'a fortifiée en l'éclairant davantage. Mais il ne nous appartenait pas de pénétrer d'abord dans

Si Leibnitz renferme en quelque sorte tous les autres philosophes, si sa doctrine est le centre de toutes les doctrines, on y doit trouver l'idéalisme. En effet, Leibnitz n'a pas échappé à l'idéalisme; mais que dis-je? il n'y a pas échappé! je fais tort à Leibnitz; s'il est idéaliste, c'est qu'il veut l'être; il est idéaliste, il le sait, il y consent; loin de cacher l'idéalisme, il le produit au grand jour, il lui donne dans sa philosophie l'autorité d'un principe fondamental.

Si Leibnitz est idéaliste, il sera donc sceptique? Non, Leibnitz est supérieur à toutes ses théories, il n'en porte pas le joug. D'abord, il y avait en lui une force de bon sens qui répugnait absolument au scepticisme. Et puis il y a toujours quelque chose de stérile dans le scepticisme; quelque esprit qu'on mette à prouver que rien n'existe, tout est fini quand on a prononcé la fatale parole qu'il n'existe rien. Cette puissance destructive pouvait-elle convenir à un esprit aussi inventif, aussi fécond? Leibnitz a besoin de réalités sur lesquelles puisse travailler son génie. Il faut que l'âme humaine, que Dieu, que la nature extérieure existent, pour que Leibnitz puisse percer le mystère de leur existence, pénétrer leur nature, saisir leurs rapports et la chaîne secrète qui les unit. Lisez Leibnitz, étudiez son génie, et vous reconnaîtrez que, loin d'avoir quelque tendance au scepticisme, il est au contraire le philosophe le plus

toute sa profondeur le système de ce grand homme, et nous prions qu'on veuille bien lire, à côté de ce portrait si faiblement ébauché, les pages plus sérieuses de notre *Histoire générale de la Philosophie*, cours de 1829, leç. XIIe.

dogmatique qui fût jamais. Pénétrez dans le cœur de sa philosophie, à travers toutes les obscurités dont elle est environnée, vous verrez que cette philosophie est riche, pleine, abondante, et que, loin d'ôter rien au monde réel, le monde réel paraît à peine lui suffire. Leibnitz ne sera donc pas sceptique.

Mais comment échappera-t-il au scepticisme? comment s'arrêtera-t-il sur cette pente presque irrésistible qui, de la doctrine des idées, conduit au scepticisme?

Une vue générale de la philosophie de Leibnitz vous montrera comment, dans cette philosophie, s'accordent, sans se détruire, l'idéalisme et le réalisme. Pardonnez-moi ces expressions bizarres, mais exactes : nous entrons dans la philosophie allemande.

Leibnitz pose *a priori* l'existence des monades. Toutes les monades sont simples, la matière même est simple, et voici comment Leibnitz le prouve : nous ne connaissons de la matière que les différents corps qui se présentent à nous. Or ces corps sont des composés; tout composé résulte nécessairement de ce qui n'est pas lui; donc les parties composant les corps sont simples, la matière élémentaire est simple, et par conséquent inétendue; ces éléments, par leur combinaison, ne forment pas une substance étendue, mais seulement, comme dit Leibnitz, le phénomène de l'étendue.

Les monades ne sont pas seulement simples et indivisibles : leur nature intime réside dans la force, dans l'activité. Par cela qu'un être est, il est actif. L'essence de la monade est la force. Or toute force est tendance

à l'action; cette action est un changement interne qui, ne pouvant être anéanti aussitôt qu'il est produit, en détermine un second, et toujours de même, ou du moins dans une série non pas illimitée, mais très-nombreuse. La monade a reçu, dans le bienfait de sa création, une force active qui produit successivement, et tire de son fonds toutes les modifications qui peuvent survenir à cette monade.

Vous pouvez comprendre maintenant ces paroles célèbres de Leibnitz : que *le présent est gros de l'avenir;* et que chaque monade contient en elle-même la série de ses opérations. Remarquez ce mot d'opérations : toutes les modifications de la monade sont des opérations, car sa nature est active. Leibnitz nie tout état passif de l'âme, et soutient que nous sommes toujours actifs.

Mais, à mesure que la monade développe, par la force dont elle est douée, les différents phénomènes qui composent son existence, change-t-elle ou n'y a-t-il que ses modifications qui varient? Leibnitz ne laisse ici aucune équivoque; et contre Locke qui a prétendu, comme nous le verrons quand nous traiterons de l'identité du moi, qu'à chaque modification l'âme se renouvelle, il déclare que l'individu ne change jamais, mais qu'il se modifie continuellement.

Vous avez vu que le développement des différentes modifications qui sont en puissance dans la monade n'a pas besoin de l'action d'aucune autre monade et se fait par la seule énergie dont chacune est douée. Cependant

les monades sont si loin d'être isolées les unes des autres, qu'elles ont au contraire l'une sur l'autre une action incessante. Je ne puis mieux développer Leibnitz qu'en vous rappelant cet admirable passage où Pascal fait voir que tout est en rapport avec tout; que les êtres sont entre eux dans une liaison nécessaire; que l'homme, par exemple, a besoin d'air pour respirer, de terre pour se soutenir; en un mot, qu'il tient à toutes les parties de la création. Leibnitz voit là un système d'*harmonie* et non pas d'*influence*. Tous les changements, dit-il, qui arrivent dans une monade sont l'effet de la force qui la constitue; mais il distingue entre les changements internes et les changements externes, entre les modifications essentielles des monades et leurs perceptions. Je n'entre pas dans le détail du système de l'harmonie préétablie; vous savez comment ce système suppose que la matière et l'esprit sont dans le rapport de deux horloges qui auraient été montées de toute éternité pour sonner exactement la même heure, sans que l'une ait aucune influence sur l'autre, par une harmonie prédéterminée qui n'a sa raison suffisante que dans la volonté de Dieu.

En vertu de cette harmonie mystérieuse, les différentes monades agissent les unes sur les autres sans produire en elles aucun changement interne; mais leurs impressions occasionnent des perceptions, ainsi que Leibnitz les appelle : or ces perceptions ont la singulière propriété d'être représentatives; d'où il suit que, ces perceptions étant représentatives, et une monade ayant

rapport à toutes les autres monades, l'action de toutes l'affecte; de sorte que, comme dit Leibnitz, un être supérieur qui connaîtrait une seule monade y apercevrait, comme dans un miroir, tout ce qui se passe dans toutes les autres monades qui sont en rapport avec elle. Ainsi une seule monade exprime l'univers selon son point de vue, pour me servir des expressions de Leibnitz, qui semblent appartenir à la langue énergique de Pascal : *Tout l'univers rayonne sur la monade selon le côté auquel elle lui est exposée. Une monade est le monde en raccourci; c'est le miroir de toute la nature, c'est une simplicité féconde, c'est une universalité immense par la multitude de ses modifications, c'est enfin un centre qui exprime une circonférence infinie.*

Toutes les monades agissent les unes sur les autres (vous connaissez le mystère de cette action), et les perceptions externes des monades sont représentatives. Ce caractère est commun à toutes les monades; mais la perception de la matière élémentaire, de la monade dont l'agrégat forme le phénomène de l'étendue, cette perception, dit Leibnitz, est obscure, sans aperception, sans conscience, sans mémoire. L'univers se peint dans la perception de la monade matérielle; mais celle-ci ne sait pas qu'il y a dans ses perceptions l'image de l'univers. Il y a perception, mais il n'y a pas aperception; la perception est une représentation purement scénographique; c'est une scène décrite, mais il n'y a pas de spectateur. Il n'en est pas ainsi des monades du second et du troisième ordre, les monades des animaux et la

monade humaine. La monade animale a d'abord cette représentation scénographique, et elle a aussi l'aperception de ses perceptions représentatives; mais cette aperception est fort indistincte, si elle n'est pas nulle; c'est-à-dire, dans la langue commune, que les animaux ont la conscience de leurs perceptions et la mémoire, mais que cette conscience est vague et cette mémoire confuse. Les monades du troisième ordre, les monades humaines, ont l'aperception de leurs perceptions, comme les monades animales, et cette aperception a chez elles un beaucoup plus grand degré de clarté. Cependant, comme ces monades sont créées, toutes leurs perceptions ont toujours quelque chose d'imparfait : plus claires que celles des animaux, elles sont encore obscures en elles-mêmes.

Rappelez-vous les principes du système leibnitzien. Chaque monade éprouve l'action de l'univers; l'univers se peint dans ses perceptions; ses perceptions sont essentiellement représentatives; donc une seule monade réfléchit l'univers; donc la monade humaine conçoit l'univers, mais confusément; elle le conçoit, dit Leibnitz, comme un homme qui entend de loin le bruit de la mer. Puisqu'il entend le bruit de la mer, et que ce bruit total est composé du bruit de chaque vague, on peut dire, en quelque sorte, qu'il entend le bruit de chaque vague. Celui qui voit l'arc-en-ciel voit toutes les gouttes qui le composent; il connaît le nombre de rayons lumineux de chaque goutte et les réfractions qu'ils y subissent. C'est, dans ce sens, dit Leib-

nitz, que les perceptions de la monade humaine enveloppent l'infini, mais elles l'enveloppent confusément. Il ne nous a pas été donné de voir tout d'une manière claire et distincte. Nos perceptions sont en général obscures; cependant il y en a quelques-unes qui sont naturellement claires, et d'autres même qui peuvent le devenir. Le plus ou le moins de clarté de nos perceptions est la mesure de la perfection. La seule monade qui perçoive tout d'une manière parfaitement claire est la grande monade, Dieu, qui connaît tout parfaitement parce qu'il est la source et le principe de tout.

Voilà, en substance, le système de Leibnitz. Je ne m'arrêterai pas à vous présenter des objections contre ce système. Ceux de vous qui seraient impatients de connaître ses endroits faibles peuvent consulter Bayle, article *Rorarius*, et surtout Euler, qui, dans ses lettres à une princesse d'Allemagne, a exposé le système de Leibnitz avec sa netteté ordinaire, mais avec une sévérité excessive.

Je me contenterai de demander à Leibnitz, tout cela étant supposé vrai, comment il est parvenu à le savoir. Qu'est-ce que Leibnitz? Une monade humaine. Cette monade ne connaît que ses changements internes et ses représentations. Je lui accorde que ses représentations représentent, ce que je pourrais fort bien lui nier; mais enfin, que représentent-elles? Ce ne peut être que l'action des différents êtres, qui, nous l'avons vu, rayonnent en quelque sorte sur la monade; elles représentent donc, si on le veut, des phénomènes, mais

certes elles n'apprennent rien des êtres eux-mêmes. Est ce d'après nos représentations que nous savons que les monades sont simples? Mais qu'est-ce que la représentation d'un être simple? En vérité, si Leibnitz n'a pour point de départ que des représentations, il n'est guère admis à parler avec tant de sécurité de la nature des êtres et de leurs relations essentielles.

Cependant personne ne s'est exprimé avec plus de force sur l'existence des substances. On ne trouve nulle part mieux décrite la notion de la substance et de ses modifications. Leibnitz combat vivement Locke, qui nie la substance par cela seul qu'il n'en a pas l'idée.

Voici quelques passages des *Nouveaux essais sur l'entendement humain :*

« La substance[1] n'est pas si obscure qu'on pense; on « en peut connaître ce qui se voit et qui se connaît en « autre chose. La considération de la substance est un « point des plus importants et des plus féconds de la « philosophie. »

Citons un nouveau passage qui fait beaucoup d'honneur à la justesse d'esprit de Leibnitz. Quand ce grand homme est séparé de son système, il est impossible d'avoir plus d'exactitude :

« Selon Locke[2], nous nous accoutumons par inadvertance à parler de ce qui n'est qu'une collection d'idées « simples comme d'une seule idée simple; et ainsi « nous supposons quelque chose qui les soutient, où

[1] Édit. de Raspe, in-4°, p. 102.
[2] *Ibid.*, p. 176.

« elles subsistent et d'où elles résultent. On a raison de « penser ainsi, et nous n'avons que faire de nous y ac- « coutumer; nous n'avons que faire de le supposer, « puisque tout d'abord nous concevons plusieurs attri- « buts d'un même sujet, et ces mots métaphoriques de « soutien, de substratum, ne signifient que cela; de « sorte que je ne vois pas pourquoi on s'en fait une « difficulté; au contraire, c'est plutôt le concretum, « comme savant, chaud, luisant, qui nous vient dans « l'esprit, que les abstractions ou qualités, comme sa- « voir, chaleur, lumière, qui sont plus difficiles à com- « prendre. En distinguant le sujet de ses qualités, il « n'est pas merveilleux qu'on ne puisse rien concevoir « de particulier dans le sujet. Il le faut bien, puisqu'on « a séparé les attributs; ainsi demander quelque chose « de plus dans le sujet que ce qu'il faut pour concevoir « que c'est le même sujet, par exemple, qui entend et « qui veut, qui imagine et qui raisonne, c'est deman- « der l'impossible et contrevenir à la supposition qu'on « a faite en concevant séparément le sujet et ses qua- « lités. »

Ainsi, loin que la notion de substance soit difficile à acquérir, c'est elle qui se présente d'elle-même à notre esprit. Nous ne concevons pas d'abord la couleur, la forme, l'étendue, mais quelque chose d'étendu, de coloré et qui a une certaine forme. Ce n'est pas d'abord la chaleur, la lumière, le savoir, c'est le concret chaud, luisant, savant, que nous apercevons. Donc la notion de substance est impliquée dans toutes nos acquisitions

primitives. Mais quand on a séparé ce que la nature ne sépare pas; quand on a abstrait les qualités du sujet et le sujet des qualités; quand, par exemple, dans un objet réel coloré, on a mis d'un côté l'être, et de l'autre la couleur, il ne reste plus que des abstractions; on prouve alors facilement que l'être ainsi obtenu n'est qu'un mot, et l'on plaisante à son aise de ce substratum inconnu et mystérieux que les philosophes mettent sous la couleur. Mais en vérité on rit alors de soi-même et de ses propres fictions. Encore une fois, ce qui nous est donné, c'est le concret, à savoir, quelque chose de coloré. Le concret seul existe réellement; vous le détruisez, vous le partagez en deux abstractions : certes, alors, la réalité n'existe plus; vous en avez fait deux abstractions; et, parce que vous ne trouvez ni dans l'une ni dans l'autre rien de réel, vous vous écriez que la substance n'existe pas. Il faut dire qu'elle n'existe plus, car vous l'avez détruite, et il n'est pas merveilleux, comme dit Leibnitz, qu'après l'avoir retranchée vous ne la retrouviez point. Vous créez des abstractions, puis vous leur demandez la réalité.

Je ne puis quitter Leibnitz sans arrêter un instant vos regards sur sa méthode.

Je l'ai dit souvent, et on ne peut trop le redire : l'abstrait se tire du concret, et c'est une méthode absolument opposée à celle de la nature que de chercher la réalité, c'est-à-dire le concret, dans l'abstrait. A plus forte raison, on ne peut tirer la notion de l'être, s'il s'agit de l'être réel, de la notion du possible. Il est évi-

dent que la nature nous fournit d'abord les réalités, qu'ensuite, par abstraction, de ces réalités nous tirons la notion du possible. Leibnitz suit la marche inverse. Savez-vous, ce que c'est que l'être pour Leibnitz? C'est le complément du possible, l'actualité de la possibilité. Leibnitz bouleverse ainsi l'ordre naturel des idées. Il procède comme les géomètres qui, au lieu de tirer d'un solide donné des surfaces, des lignes et des points, construisent le solide avec des points, des lignes et des surfaces. Aujourd'hui encore des philosophes, éblouis par l'éclat des découvertes mathématiques et frappés de la certitude qui règne dans cet ordre des connaissances humaines, croient qu'on peut introduire dans la philosophie la même certitude en y introduisant la méthode géométrique. Que dirait-on d'un homme qui voudrait transporter cette méthode dans l'anatomie, dans la physiologie? Eh bien, la psychologie est une physiologie à sa manière. Les faits physiologiques et les faits psychologiques sont, il est vrai, très-différents; mais ils se rencontrent en ce point que ce sont également des faits, et qu'ils tombent également sous l'observation. Il y a environ un siècle que les sciences naturelles ont été débarrassées de la fausse méthode qui entravait leur marche, et qui arrête encore parmi nous les sciences philosophiques. Suivons les conseils et les exemples des sages qui ont osé étudier l'homme comme un objet d'histoire naturelle. La méthode géométrique a trahi les efforts et le génie de Leibnitz, et n'a produit entre ses mains puissantes

qu'un édifice, sublime il est vrai, mais dont les fondements manquent de solidité.

Leibnitz a allié toutes les méthodes comme tous les systèmes, et on trouve quelquefois dans ses écrits une admirable et profonde psychologie; mais il est certain que la méthode qui domine chez lui est la méthode des géomètres. Aussi Hanschius, son ami et son disciple, voulant publier la pure doctrine de son maître, l'exposa en un traité de géométrie métaphysique sous ce titre : *Principia Leibnitzii more geometrico demonstrata*[1]. Wolf a continué l'œuvre d'Hanschius. Wolf, c'est en quelque sorte Leibnitz devenu professeur; le génie de l'invention lui manque, mais il le remplace par celui de l'ordre et de l'arrangement systématique. Il a élevé à la philosophie de Leibnitz un monument admirable sans doute par l'art qui en a ordonné toutes les parties, mais où l'on chercherait en vain la vraie méthode, le véritable esprit philosophique, c'est-à-dire le sentiment de la réalité.

Il était impossible que, dans un siècle livré à la discussion et au doute, dans un pays où Lessing disait : « Si Dieu m'offrait la vérité ou la recherche de la vérité, ce n'est pas la première que je choisirais ; » il était, dis-je, impossible que la philosophie s'arrêtât au point où l'avaient laissée Leibnitz et Wolf. Aussi, en quelques années, l'harmonie préétablie, les monades et le principe de la raison suffisante furent attaqués de

[1] L'ouvrage est de 1728, in-8°.

toutes parts; et bientôt ces grandes hypothèses, filles du dix-septième siècle, et qui ne convenaient plus au dix-huitième, firent place à une philosophie nouvelle sortie de l'esprit nouveau.

VII

PHILOSOPHIE DE KANT

Avant d'entrer dans l'exposition et la discussion du système de Kant, je dois vous prémunir contre les erreurs qui pourraient m'échapper. J'entends mal la langue du philosophe de Kœnigsberg, et ceux mêmes qui l'entendent le mieux ne comprennent pas toujours la doctrine que cette langue exprime ou enveloppe. Les compatriotes et les contemporains de Kant ne purent d'abord saisir sa pensée : il fallut que Reinhold le révélât presque à l'Allemagne plusieurs années après que son grand ouvrage avait paru. Ainsi il ne serait pas étonnant qu'un philosophe qui fut d'abord presque inaccessible à ses compatriotes eût été mal saisi par un étranger. C'est d'ailleurs la première fois qu'en France on essaye de transporter la philosophie kantienne dans l'enseignement public. J'ai donc besoin de toute votre indulgence, et votre indulgence c'est avant tout votre attention.

(Le professeur fait connaître les auteurs où il a étudié

[1] Voyez, sur la philosophie de Kant, les leçons de 1820, où Kant est examiné avec autant de soin et d'étendue que Reid en 1819 et Locke en 1829

le système de Kant. Born, *Kantii opera*, Lipsiæ, 4 vol., 1796-1797; Kinker, *Essai d'une expositiou succincte de la Critique de la raison pure*, traduit du hollandais, par J. le F., Amsterdam, 1801; Ch. Villers, *Philosophie de Kant*, Metz, 1801; M. de Gérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 3 vol., 1804, t. II, p. 167; Ancillon, *Mélanges de philosophie et de littérature;* Paris, 1809[1].)

Attendez-vous à trouver ici deux choses en apparence contraires : une vive admiration pour le génie de Kant, et en même temps une médiocre estime pour son système. Je ne connais de supérieurs à Kant que deux hommes dans l'antiquité, Platon et Aristote, et deux hommes aussi parmi les modernes, Descartes et Leibnitz; et cependant je combattrai toutes ses conclusions. Ni mes critiques n'affaibliront mon admiration, ni mon admiration n'affaiblira mes critiques.

Pour bien comprendre Kant, il faut se rappeler les circonstances où il se trouvait. Leibnitz avait détruit la philosophie de Locke en montrant qu'elle ne pouvait rendre compte des principes les plus élevés de la nature humaine. Il avait mis à la place une philosophie systématique qui n'était guère qu'une méprise sublime sur la portée et sur les limites de la philosophie. Kant entreprit de se placer entre Locke et Leibnitz. Locke, dit-il, donnait trop à la sensibilité, et Leibnitz aux idées; Locke sensualisait les idées, et Leibnitz intellectualisait

[1] Voyez sur ces différents auteurs la 1re leç. de 1820.

les sensations. Kant crut trouver la vérité en réunissant les deux philosophies.

L'intelligence ne peut rien sans les sensations, et sans l'intelligence les sensations sont comme si elles n'étaient pas. Il faut qu'il y ait quelque chose qui sollicite et quelque chose qui soit sollicité. Ce qui sollicite, c'est la matière, et ce que la matière sollicite, c'est la forme. Isolées, elles ne sont rien : réunies, elles composent l'expérience. C'est dans l'expérience que consiste la réalité, mais une réalité purement phénoménale. Kant ne prétend pas en obtenir une autre. Selon lui, on peut aller, il est vrai, des phénomènes à l'être, mais par des lois de la raison, appelées transcendantales, parce qu'elles dépassent la portée de l'expérience, et subjectives, parce qu'elles tiennent à la constitution du sujet pensant. Dans ce cas, elles n'ont de force que pour ce sujet et dans ses limites. Toutes les conclusions qu'on peut tirer de ces lois doivent être subjectives, comme leurs principes. L'âme, la nature, Dieu, sont donc des conclusions à la fois invincibles et vaines : invincibles comme étant l'expression nécessaire des lois de l'esprit humain, vaines comme n'étant que ces lois elles-mêmes transportées hors de nous par une force qui nous est propre, et, comme dit Kant, objectivées en vertu d'une puissance purement subjective.

Personne, depuis Aristote, n'avait fait une revue des lois de l'esprit humain aussi vaste, aussi profonde, aussi exacte. Il n'y a qu'un malheur, c'est que la scène que ces lois nous ouvrent, et nous ouvrent nécessaire-

ment, est fantastique. Quand on a lu la *Critique de la raison pure*, on est dans l'état d'un homme qui, après avoir fait le plus beau rêve du monde, sent que tout cela lui échappe et n'est qu'un rêve.

Kant est bien différent de Locke ; et pourtant ils ont un rapport essentiel, à savoir, l'impossibilité d'aller légitimement, celui-ci au delà des idées, celui-là au delà des phénomènes.

Le phénomène est pour Kant ce que l'idée est pour Locke, l'objet immédiat de l'esprit, la seule réalité incontestable. La difficulté est de passer outre et d'aller jusqu'aux êtres.

Pour aller de l'idée à l'objet réel, Locke a le dogme de la puissance représentative de l'idée. Faute de ce dogme commode, Kant s'arrête au monde phénoménal, à l'expérience. La grande différence entre eux, c'est que Kant reconnaît toutes les grandes lois, toutes les grandes idées que Locke repousse ; mais Kant, les concentrant dans le sujet, n'en fait aucun usage réel, et toutes ses richesses ne lui servent pas plus que la pauvreté de Locke, *paupertina philosophia*, comme avait dit Leibnitz.

Cependant Kant, en plusieurs passages, semble admettre quelque chose de plus que les phénomènes. Je n'affirme pas, dit-il, qu'il n'y ait pas quelque chose sous le phénomène, mais ce quelque chose est x pour nous, quoiqu'il ne soit pas tout à fait o. Si Kant eût dit qu'il ne connaissait pas la nature de ce quelque chose, mais seulement son existence, et que nous n'en pouvons rien savoir sinon qu'il existe, à la bonne heure ; mais son

système va plus loin ; il exige qu'au delà des phénomènes toute existence soit une pure hypothèse, qui serve à diriger l'essor de l'entendement, mais sans aucune valeur hors de l'enceinte de l'entendement. D'où il suit que c'est *o* et non pas *x* que Kant aurait dû mettre sous les phénomènes, et que cet *x* est à la fois un correctif impuissant et une infidélité manifeste aux principes de la Critique.

Souvent Kant reproduit les arguments mêmes de Locke et de Hume.

Locke, pour détruire la substance, demande ce qu'elle est indépendamment de ses qualités. Hume, avait aussi demandé ce que c'est que le moi pur, indépendamment des perceptions. Kant répète sans cesse la même question. Kinker, p. 104 et 105 : « Quoique notre âme se retrouve toujours la même dans tous les actes de la pensée, il nous est cependant impossible de savoir si, hors de la pensée et telle qu'elle est en elle-même, elle conserve cette ipséité, et si l'existence de notre âme est seule certaine, tandis que celle des êtres que nous nous représentons comme hors de nous n'est qu'incertaine. Tous les êtres que nous connaissons se réduisent à des phénomènes, et notre âme, comme objet de notre sens intérieur, n'est aussi pour nous qu'un phénomène, c'est-à-dire une chose qui nous paraît telle dans le temps, et rien de plus. »

Hume avait élevé un étrange argument contre la spiritualité de l'âme. « Vous, disciples de Locke, disait Hume, vous ne devez pas admettre des esprits : car

vous ne pourriez les conclure que des idées, et vous n'avez pas d'idée d'un esprit. Mais quand même vous auriez une telle idée, si, par votre loi d'inhésion, vous donnez à certaines idées un sujet d'une certaine nature, pourquoi ne donneriez-vous pas un sujet de même nature aux autres idées, puisque les idées se ressemblent toutes? » Kant a fait usage de cet argument d'une manière différente. L'âme et le corps ne sont connus que comme des phénomènes: or ces phénomènes se ressemblent en ce qu'ils sont connus seulement dans le temps et dans l'espace; ils ne sont donc pas bien différents, puisqu'ils sont soumis aux mêmes lois et qu'ils rentrent sous les mêmes catégories et dans la même forme de cognition. Kinker, p. 106 : « Quand nous pensons, nous pensons en un lieu, et nos pensées se succèdent dans le temps. Il nous est impossible de concevoir une âme qui pense autrement qu'en tel ou tel lieu, et dont les pensées ne se succèdent pas dans le temps. Ainsi la perception de notre âme, et par conséquent notre âme elle-même, se présente à nous dans les mêmes formes de cognition que notre corps. »

Si nous en croyons M. Ancillon, dans ses *Mélanges de littérature et de philosophie*, Essai sur l'existence et sur les derniers systèmes allemands, l'idéalisme transcendantal et subjectif de Kant, déjà si profondément sceptique par lui-même, aurait produit des systèmes d'un scepticisme plus déclaré, et fort semblables à ceux de Berkeley et de Hume.

Kant n'avait reconnu que des phénomènes. Selon

lui l'objet n'existe qu'aperçu par le sujet, et le sujet n'existe qu'aperçu par lui-même.

Fichte comprend aisément que si l'objet n'existe qu'aperçu par le sujet, l'objet n'a pas de véritable existence, et il ne reconnaît d'être réellement existant que le sujet. Et certes Fichte n'a pas tort, si Kant a raison. Aussi, loin de déguiser sa doctrine, Fichte la proclame hautement, ainsi que Berkeley. Remarquez la marche et le progrès régulier du scepticisme. La philosophie critique ne produit pas tout d'abord le scepticisme universel. On commence par épargner le moi. En effet, la dernière réalité que nous mettons en doute, c'est nous-mêmes. M. Ancillon et M. Villers attestent que Fichte réduit toute la science, ce qu'il appelle la science de la science, à ce principe : A = A, moi = moi. M. Villers cite un ouvrage de Fichte intitulé : *Destination de l'homme*, composé de trois parties : *douter*, *savoir*, *croire*. Quand Fichte arrive au *savoir*, il nie que nous sachions rien du monde extérieur. M. Villers a donné la traduction de cette seconde partie. C'est un dialogue qui a une singulière ressemblance avec celui d'Hylas et de Philonoüs et pour le fond et pour la forme. Un philosophe transcendantal y argumente contre un philosophe empiriste. Il pose en principe, comme Berkeley, que nous ne percevons pas directement les objets, mais seulement nos propres manières d'être : ce principe une fois admis, le réalisme est vaincu et le non-moi détruit.

Suivant M. Ancillon, M. Schelling aurait été plus loin en suivant les mêmes traces. Il aurait montré que l'exis-

tence du sujet est tout aussi conditionnelle que celle de l'objet, puisque le sujet n'existe qu'en tant qu'aperçu par lui-même. Il ôte donc la réalité substantielle du sujet au même titre que Fichte avait détruit celle de l'objet, et il n'admet d'être véritable, d'être qui ne soit pas un pur phénomène, que l'être absolu et éternel, Dieu.

C'est ainsi que le système du moi absolu de Fichte et celui de l'unité absolue de M. Schelling devaient sortir de la philosophie critique, qui ne reconnait avec certitude que des phénomènes, comme le spiritualisme exclusif de Berkeley et le nihilisme de Hume étaient sortis de la philosophie de Locke, qui n'aperçoit directement que des idées.

VIII

ACADÉMIE DE BERLIN. — ANALYSE DE DEUX MÉMOIRES DE MÉRIAN.
M. ANCILLON. — D'UNE OPINION D'HEMSTERHUYS.

Nous avons vu Locke ébranler les réalités, Berkeley détruire la nature extérieure, et Hume la personnalité humaine. Mais Hume et Berkeley ont discrédité Locke : l'idéalisme, dans ses conséquences, a trahi le vice de ses principes; le scepticisme s'est ruiné lui-même; et le bon sens écossais a fait justice de la subtilité anglaise.

Nous avons vu ensuite en Allemagne l'idéalisme suivre la même marche et arriver aux mêmes résultats; nous allons voir aujourd'hui une école allemande qui, comme celle d'Edimbourg, a rétabli la réalité sur des fondements solides; nous voulons parler de l'Académie de Berlin.

C'est un spectacle admirable et bien consolant pour les amis de la philosophie que celui de deux écoles séparées par la distance des lieux, par la différence des mœurs et du langage, qui s'accordent et se réunissent dans le bon sens et la droite raison.

Au dix-huitième siècle, il n'y avait pas d'université à Berlin comme il y en a une aujourd'hui; mais Berlin possédait une Académie fondée par Leibnitz, dont Leib-

nitz avait été quelque temps le président et le secrétaire, en rédigeant les mémoires à lui tout seul et y représentant dans le degré le plus éminent toutes les classes, toutes les sciences. Cette Académie, qui compta tour à tour Leibnitz, Euler et Lagrange, formait vers la fin du dix-huitième siècle une véritable école, qui joue relativement à l'école de Kant le même rôle à peu près que l'école écossaise relativement à l'école anglaise. Toutes deux sont également éloignées d'un empirisme grossier et d'un idéalisme outré. Il y a cependant cette différence entre les deux écoles, que celle d'Édimbourg a un caractère plus marqué, une méthode plus arrêtée, un esprit dominant; au lieu qu'à Berlin il n'y a guère qu'une tendance commune, chacun travaille de son côté, mais tous s'accordent à repousser ce qu'ils appellent l'empirisme français et l'idéalisme allemand.

Nous allons voir l'école de Berlin lutter contre l'idéalisme avec autant d'avantage que l'école écossaise contre le scepticisme de Hume.

Mérian est un des membres les plus distingués de cette Académie. Sans connaître Reid, il se rencontre souvent avec lui. En 1749, il traitait de l'existence personnelle, discutait les solutions déjà données, et lui-même en donnait une originale et importante. Mais lorsque la philosophie critique fut répandue en Allemagne, lorsque Kant eut renouvelé le scepticisme de Hume, en croyant le combattre, il ne s'agissait plus de chercher à quelle faculté on devait rapporter le moi, il fallait le rétablir. Ce fut là l'objet d'un nouveau travail publié en 1792, et

dans lequel Mérian attaque ce qu'il nomme le phénoménisme de Kant et de Hume. Nous donnerons l'analyse de ces deux mémoires, en suivant l'ordre des matières plutôt que l'ordre des temps.

Ce que nous cherchons à mettre en lumière, c'est la correspondance singulière des deux écoles, le rapport de Reid et de Mérian, la vérité dans les mêmes limites. Mérian et Reid en effet ont très-bien discerné ce qui était faux, mais ils n'ont qu'entrevu ce qui était vrai.

Mémoire sur le phénoménisme de Hume, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, pour l'année 1792-1793.

Mérian commence par présenter l'histoire du scepticisme en Angleterre. Il le suit depuis sa naissance jusqu'à ses derniers résultats.

Locke, dit Mérian, avait ôté à la matière les qualités secondes. Berkeley tâcha de montrer que les qualités premières n'appartiennent pas plus à la matière que les qualités secondes; et la réalité extérieure fut anéantie. Vint ensuite Hume, qui détruisit la réalité personnelle et établit le nihilisme.

Ici, l'avantage de la pénétration métaphysique est à Reid. Mérian ne s'est pas élevé au point le plus haut de la critique. Ce n'est pas seulement parce que Locke lui avait donné l'exemple de rejeter l'existence des qualités secondes que Berkeley rejeta celle des qualités premières et de la matière; il obéissait à un principe de la philosophie de Locke qui avait une tout autre

portée, la théorie des idées, laquelle détruit nécessairement toutes les réalités, et les qualités premières comme les qualités secondes.

Mérian expose ensuite le scepticisme de Hume :

« Tout ce que nous pensons, imaginons, connaissons, etc., est phénomène ; entre les phénomènes, il n'existe aucun rapport de substantialité ni de causalité. La substance externe ou interne n'existe donc pas. Le moi est un phénomène, ou une collection de phénomènes ; il n'y a rien de réel dans la nature que l'on puisse appeler moi. »

Voici les objections de Mérian :

Première objection. Qu'est-ce qu'un phénomène? demande-t-il à Hume. Vous serez inconséquent à votre propre théorie, ou vous serez forcé de répondre qu'un phénomène n'existe qu'en tant qu'aperçu ; or par quoi sera aperçu ce phénomène, qui n'existe qu'en tant qu'aperçu ? A cette question il n'y a que ces trois réponses à faire : ou le phénomène s'aperçoit lui-même, ou il est aperçu par un autre phénomène, ou il l'est par quelque chose qui n'est pas un phénomène. Si les deux premières hypothèses sont fausses, il faudra nécessairement recourir à la troisième.

Première hypothèse. Un phénomène se perçoit-il lui-même? un son, par exemple, se perçoit-il lui-même? Alors il n'y a pas de comparaison possible ; car, si le son perçoit le son, quel sera le rapporteur? Il n'y aura plus de comparaison, plus de raisonnement, plus de conclusion.

Deuxième hypothèse. Un phénomène est-il aperçu par un autre phénomène? Quelle absurdité de dire qu'une couleur perçoit un son, une odeur, etc.? Or ce qui se dit d'un phénomène, relativement à un phénomène, s'applique aussi à une collection de phénomènes. Un tout phénoménique n'apercevra pas plus un autre tout phénoménique qu'un phénomène n'aperçoit un autre phénomène.

Reste la troisième hypothèse. Puisqu'un phénomène ne peut ni s'apercevoir lui-même ni être aperçu par un autre phénomène, il faut bien qu'il soit aperçu par quelque chose qui ne soit pas un phénomène, par un sujet, par une substance.

Deuxième objection. Supposons que les phénomènes s'aperçoivent les uns les autres. Ce qui aperçoit est donc phénomène comme ce qui est aperçu; il lui faudra donc aussi un autre phénomène pour être aperçu; à celui-ci un autre, et ainsi de suite. Ou vous arriverez à un point fixe, et alors vous aurez quelque chose qui ne sera plus un phénomène, mais un sujet; ou vous aurez une série infinie de phénomènes, ce qui est absurde et contraire à l'observation intellectuelle; car, en réfléchissant, vous ne trouverez pas en vous une progression infinitésimale.

Troisième objection. Qui vous dit qu'il n'y a que des phénomènes? Vous le savez par induction; mais cette induction, sur quoi est-elle fondée? Sur des phénomènes, s'il n'y a que des phénomènes. Votre induction n'est donc elle-même qu'un nouveau phénomène à la suite

des autres; votre proposition est donc nulle, elle ne prouve rien. Eh bien, soit, direz-vous; j'accepte le scepticisme; oui, mais vous ne pouvez le prouver, car toute preuve est détruite dans votre système, puisqu'elle se réduit à un pur phénomène.

Quatrième objection. Qu'est-ce qu'un pur phénomène? Qui le peut concevoir? Conçoit-on un attribut sans sujet, un accident qui n'est accident de rien? Point de langue qui puisse rendre cela intelligible.

Cinquième objection. Le phénoménisme de Hume est plus inconcevable que le système d'Épicure, qui du moins suppose des éléments réels aux composés phénoméniques que nous voyons, tandis que le phénomène pur de Hume n'admet rien d'antérieur à soi.

Sixième objection. On peut faire abstraction de tout, excepté du moi; le monde extérieur peut n'être qu'un phénomène, mais il faut toujours que quelque chose reste pour servir de spectateur aux phénomènes.

Septième objection. Je suis un phénomène ou une collection de phénomènes. Si je suis un phénomène, mon moi change donc à chaque instant; je ne suis donc pas le même deux instants de suite. Chaque phénomène est-il moi? Cela me multiplierait singulièrement. Si je suis une collection de phénomènes, quand cette collection se dissout, une partie de moi est-elle d'un côté et l'autre partie de l'autre? Si une partie des phénomènes vient à être retranchée, ne restera-t il plus que la moitié, le tiers, le quart de moi?

Huitième objection. Le moi, dans le système de Kant,

n'est qu'une pensée. Or, quelque chose de pensé suppose toujours un être pensant; Kant le reconnait; mais le principe même qui lui fait reconnaître cela, il ne lui accorde pas de valeur objective.

Neuvième objection. L'observation, dites-vous, ne donne pas la substance, elle ne donne que des phénomènes. Cette opinion se trouve déjà dans Locke et dans Hume, et elle est le fondement de la philosophie de Kant, qui répète sans cesse: L'expérience donne-t-elle autre chose que des phénomènes? Oui, répond Mérian. L'expérience me montre l'être observé et l'être observant; vous-même, en disant que vous observez, ne vous discernez-vous pas de l'objet observé? Mais vous ne connaissez pas la substance, dit Kant. Et vous, répond Mérian, connaissez-vous mieux le phénomène? Toute essence nous est inconnue.

Dixième objection. Considérations tirées du langage. Que signifient dans votre bouche ces pronoms *je*, *tu*, *vous*, etc.? Vous supposez la personnalité et en vous et en d'autres à qui vous parlez; ce qui est supposer l'existence d'un être, d'une substance. Mais la langue, dites-vous, n'a pas été faite par les philosophes. Tant mieux, elle n'en est pas plus mauvaise. Mais il y a bien des vices dans les langues. Oui, sans doute, il y a des vices particuliers qui tiennent à telle et telle circonstance; mais ce qui est commun à tous les pays, à tous les siècles, doit avoir une origine commune, et dépendre d'un même principe. Or, trouvez une seule langue sans pronoms, une langue où les hommes ne distinguent pas

leur personne de celle des autres hommes, où l'homme ne se distingue pas de ce qu'il fait, même de ce qu'il pense. Ou bien essayez de purger les langues de ces préjugés de personnalité, de substantialité, de sujet et d'attribut, dont elles sont infectées. Pourquoi ne l'avez-vous pas fait? C'est que vous ne pouvez le faire.

Ici se termine le mémoire de Mérian. En comparant le philosophe de Berlin avec le philosophe écossais, nous verrons qu'il y a bien peu d'objections de l'un qui ne soient dans l'autre. Mérian insiste davantage sur l'impossibilité de concevoir un phénomène pur. Reid tranche le nœud. Mérian tente de le délier : il poursuit dans tous ses détours le phénoménisme, et montre qu'il faut aboutir ou à l'absurde ou à la substance.

Mémoire de Mérian sur l'aperception de notre existence. Mémoires de l'Académie de Berlin pour l'année 1749.

Je sais que j'existe, dit Mérian : de quelle façon suis-je parvenu à m'en assurer? Il n'y a que deux voies qui aient pu m'y conduire: l'une médiate et l'autre immédiate : si je ne connais pas mon existence par raisonnement ou par réflexion, il faut nécessairement que je l'aperçoive directement et immédiatement.

Je ne pense pas, dit-il, que quelqu'un veuille dériver la croyance à son existence de la mémoire ou de

l'imagination. Mérian semble ignorer que Hume a rapporté cette croyance à l'imagination[1]. D'un autre côté, Condillac a confondu le moi avec le moi identique; et, comme il ne peut y avoir d'identité sans mémoire, il rapporte le moi à cette dernière faculté[2].

Mérian examine si le raisonnement peut donner la notion du moi. Il analyse l'enthymème de Descartes, et il le considère sous deux faces : 1° en lui-même pour en apprécier la valeur intrinsèque ; 2° par rapport à l'effet qu'il doit produire.

Il prouve que l'argument n'a aucune valeur et renferme un cercle vicieux; il commence par le réduire en un syllogisme complet : tout ce qui pense existe; or, je pense, donc j'existe. La majeure, dit-il, suppose au moins le principe de contradiction, pour ne pas être à la fois niée et affirmée; mais ce principe, tirant son origine, sa force et son évidence de la certitude même de notre existence, ne peut servir à la prouver. Ainsi la majeure renferme déjà une pétition de principe. On la retrouve dans la mineure.

Ne voyons-nous pas en effet au premier coup d'œil que la mineure renferme la conclusion, et que le pronom *je*, sans lequel elle ne peut être conçue, présuppose ce qui est en question, à savoir notre existence propre?

Mérian remarque que la pétition de principe est plus voilée en latin qu'en français; dans cette dernière langue, le pronom *je*, qui exprime l'existence personnelle, est

[1] Voyez plus haut, page 87.
[2] Voyez plus bas, pages 159 et suivantes.

formellement énoncé dans la mineure *je pense*, tandis qu'en latin le pronom est comme englouti dans le verbe *cogito*.

Vouloir employer le raisonnement pour convaincre de l'existence, c'est supposer que la certitude de l'existence n'est pas la première de toutes, et qu'il peut y avoir des propositions plus certaines qui paraissent servir de principe au raisonnement.

Mérian considère ensuite l'enthymème dans ses effets. Si c'est le seul moyen de convertir un sceptique, on n'y parviendra jamais. La logique, qui se fonde tout entière sur la certitude de notre existence, n'aura jamais de prise sur celui qui doute de la sienne ; vainqueur sur ce point, le sceptique sera vainqueur sur tous les autres ; il est le rebours de l'Antée de la Fable : fils de l'air, il faudrait l'écraser sur terre, où il ne se hasarde pas. Mérian renvoie à Sextus Empiricus et à Gorgias ceux qui prétendraient convertir un sceptique par le raisonnement.

Voici un point de vue nouveau où Mérian a l'avantage sur Reid. Il se fait cette question : Est-il possible qu'un philosophe tel que Descartes ait cru réfuter le scepticisme par un enthymème? Mérian soupçonne donc que l'*ergo* n'exprime pas un lien logique ; cependant il avoue que Descartes ne s'est pas expliqué là-dessus avec toute la précision désirable. et il finit par laisser la question indécise.

Arrivant à la réflexion : « Si quelqu'un, dit-il, était assez peu philosophe pour attribuer le moi à la ré-

flexion, je lui répondrais que la réflexion, n'étant qu'un retour sur ce qui s'est passé dans l'âme, ne saurait donner le moi qui doit être au premier comme au dernier fait de conscience. La réflexion est une opération rétrograde qui ne peut qu'éclaircir des faits déjà fournis par la conscience. »

Enfin Mérian expose sa propre opinion : puisque l'existence personnelle n'est donnée par aucune voie médiate, il faut nécessairement qu'on l'aperçoive immédiatement et intuitivement : toutes nos connaissances supposent cet acte d'aperception, lui seul ne présuppose rien. Mais, avant d'examiner ce que Mérian entend par aperception primitive, il nous faut parler d'une objection de Wolf, à laquelle Mérian répond.

Wolf prétend que le discernement précède l'aperception du moi, et il en appelle à l'expérience. Comment apercevons-nous les objets? n'est-ce pas en les discernant? Apercevoir un objet, n'est-ce pas savoir que cet objet n'est pas tout autre objet? On ne peut donc apercevoir qu'après avoir discerné.

Selon Mérian, l'expérience apprend au contraire que l'aperception précède toujours le discernement, du moins dans l'ordre de la nature, et souvent même dans l'ordre du temps. Si nous regardons ces deux actes comme coexistants, c'est que la rapidité avec laquelle ils se succèdent fait que nous les confondons ; mais certainement le discernement est toujours postérieur. Discerner A de B, c'est apercevoir que A n'est pas B et que B n'est pas A ; et dire : J'aperçois que A n'est pas B et que B n'est

pas A, avant d'avoir aperçu ni A ni B, n'est-ce pas dire une absurdité?

Mérian fait encore une autre réponse à Wolf : S'il était vrai que le discernement précédât l'aperception, l'esprit humain commencerait par l'abstraction; car discerner, c'est saisir des rapports, et des rapports sont des abstractions. Mais, si l'esprit humain commençai par des abstractions, il n'en sortirait jamais; toutes ses connaissances seraient arithmétiques et algébriques, il ne serait lui-même qu'une arithmétique et une algèbre.

Wolf avait dit : Il est si peu vrai que l'aperception soit primitive, qu'elle suppose le discernement, qui lui-même suppose la réflexion et la comparaison. Mérian réplique : Puisque le discernement suppose la réflexion et la comparaison, il faut bien que le discernement suppose l'aperception. Car qu'est-ce que réfléchir? C'est, à proprement parler, diviser la vue de l'esprit pour la rendre plus nette; c'est, au lieu de porter l'attention sur plusieurs objets, ne la porter que sur un seul, en un mot, c'est abstraire. La réflexion suppose donc l'abstraction. Or l'abstraction suppose évidemment l'aperception; la réflexion la suppose donc à plus forte raison; et, comme le discernement, de l'aveu de Wolf, est précédé par la réflexion, il s'ensuit que le discernement suppose l'aperception. Pour la comparaison, elle se fonde sur deux termes préalablement aperçus dont elle cherche le rapport. Si donc le discernement suppose la comparaison, le discernement ici encore suppose l'aperception.

Si Mérian avait besoin d'appui, nous ajouterions que l'aperception du moi en particulier précède si bien le discernement, qu'elle précède la mémoire, sans laquelle il n'y a point de comparaison, point de réflexion, point de discernement.

D'abord, sans mémoire point de comparaison. M. Dugald-Stewart[1] a montré solidement, selon nous, que l'œil ne se fixe jamais sur plusieurs points d'une surface d'une manière précise, mais sur un point défini et presque indivisible. Il parait de même certain que l'esprit ne se fixe jamais sur deux objets à la fois. Quand nous comparons, les deux termes du rapport ne sont pas simultanément sous les yeux de l'esprit; il en aperçoit un, et la mémoire lui rappelle l'autre. Il n'y a pas d'argument pour prouver cela : c'est un fait d'observation; mais, si le fait est vrai, la comparaison suppose la mémoire.

Nous disons aussi que la mémoire suppose l'aperception du moi. En effet, si nous n'avons pas eu le moi, à la première sensation, qu'était-ce que cette sensation? Rien. Car une sensation n'est rien si elle n'est pas sentie, et elle ne peut être sentie sans que le moi ne soit déjà. Cette première sensation, n'étant pas arrivée jusqu'à la conscience, périt tout entière et ne laisse aucune trace : qu'une seconde lui succède, elle sera bien la seconde pour l'observateur du dehors; mais elle ne sera pas la seconde pour l'être sentant ; elle sera la pre-

[1] *Éléments de la philosophie de l'Esprit humain*, traduct. franç. de Prevost, t. Ier, p. 203.

nous avons une perception immédiate, intuitive et irrésistible de notre existence.

On peut interpréter ces paroles de Locke de deux manières différentes. Locke a dit, dans sa théorie de la connaissance, que toute connaissance suppose deux idées et un rapport perçu, et il a appelé connaissance immédiate la perception immédiate d'un rapport entre deux idées [1]. En supposant donc que Locke eût été conséquent à lui-même, l'aperception immédiate et intuitive de notre existence supposerait déjà deux idées connues, et serait très-médiate. Mais il est possible que Locke ne songeât plus à sa théorie générale de la connaissance quand il a avancé que nous avions une connaissance immédiate de notre existence; peut-être s'est-il contredit et entendait-il cette fois une connaissance réellement immédiate. Il paraît que Mérian a pris le passage de Locke dans ce dernier sens. Ce qui le prouve, c'est le passage de Leibnitz qu'il cite après, et qui est clair et précis. Leibnitz dit : « Nous ne connaissons rien de plus clair que la substance; car nous la connaissons immédiatement; l'âme est intime à elle-même : elle se sait bien parce qu'elle est elle. »

Nous lirons donc l'opinion de Mérian dans ces paroles auxquelles il souscrit, et nous en conclurons qu'il regarde l'aperception de la substance comme immédiate.

Nous allons faire contre cette doctrine quelques objections fondées sur le raisonnement et l'expérience.

D'abord, dans toute la durée de notre existence, non-

[1] Voyez plus haut, page 34.

seulement nous sommes, mais nous sommes d'une certaine manière; non-seulement notre être existe, dure, persiste, mais il est sans cesse modifié, soit par sa force interne, soit par l'influence des objets extérieurs.

Descartes, Leibnitz et Wolf prétendent que l'homme est essentiellement actif et l'âme essentiellement pensante : dans cette hypothèse, l'âme pensant toujours est sans cesse modifiée.

Même si on admet que l'âme est tantôt active et tantôt passive, on admet encore qu'elle n'est jamais sans modifications.

Hume a dit[1] : Ceux qui, en réfléchissant, tombent sur leur moi, peuvent avoir raison; mais j'avoue qu'après bien des observations je ne suis jamais tombé que sur des perceptions; je n'ai jamais conscience que de mes idées. Nous sommes de l'avis de Hume, et nous dirons à Mérian : Vous pensez que la substance est aperçue immédiatement. Pourquoi se récrier alors sur l'obscurité de la notion de substance? Rien n'est si clair que les objets directs de la conscience : or la notion de substance est obscure; comment donc serait-elle une aperception directe de la conscience? La douleur et le plaisir nous sont parfaitement connus, parce que la conscience les atteint directement; au contraire, nous ne savons rien de la substance; sa nature nous est entièrement cachée. Si quelqu'un la connaît, qu'il la décrive, ou qu'on avoue que la substance ne nous est pas donnée par une aperception immédiate.

[1] Voyez plus haut, page 60.

Reid a été ici plus sage que Mérian. Il a très-bien vu que nous n'apercevons pas immédiatement la substance. Peut-être s'est-il mal exprimé; mais enfin il a reconnu que, dans le jugement porté par la conscience et dans lequel nous est donné le moi, il y a deux choses, la modification et la substance; que la première tombe seule sous la conscience, et que la seconde nous est révélée par une suggestion naturelle agissant à l'inverse de la logique ordinaire, puisque ordinairement pour percevoir le rapport il faut les deux termes, tandis que dans ce cas le terme que nous voyons suggère celui que nous ne voyons pas et le rapport qui les unit [1].

Après cette analyse des mémoires de Mérian, poursuivons notre étude de l'école de Berlin.

M. Ancillon père, ministre protestant, membre de l'Académie de Berlin, est auteur de mémoires du plus grand intérêt, insérés dans les mémoires de cette Académie, sur plusieurs points très-importants, le principe de causalité, la certitude, les fondements de la métaphysique, où le scepticisme de Kant est solidement réfuté. Nous considérons M. Ancillon comme un métaphysicien plein de sens et de sagacité, qui mérite une place dans l'histoire de la philosophie allemande de cette époque. Son fils, Frédéric Ancillon, secrétaire perpétuel de l'Académie, est connu par des *Mélanges de littérature et de philosophie*, 2 vol., Paris, 1809, où nous avons re-

[1] La théorie du jugement primitif, indépendant de toute comparaison, est partout dans nos écrits, par exemple dans les leçons de 1819 sur Reid et dans celles de 1829 sur Locke.

marqué particulièrement un *Essai sur l'existence et sur les derniers systèmes qui ont paru en Allemagne.*

M. Ancillon fils a, dans cet essai, exposé les systèmes de Kant, de Fichte et de M. Schelling, discuté leurs principes et leurs conséquences, et fait voir comment ils se suivent, en quoi ils diffèrent et en quoi ils se ressemblent.

M. Ancillon se demande : Qu'est-ce que l'existence absolue? à quoi il se répond à lui-même que c'est une abstraction. On a reproché à Leibnitz et à Wolf de commencer par la possibilité pour descendre à l'existence. M. Ancillon prouve qu'on est tombé dans une erreur aussi grande en commençant par l'existence absolue. Ainsi la nouvelle école allemande, tout en voulant s'écarter de l'école wolfienne, suit la même route; elle commence par abstraire : or l'abstraction n'est point un procédé primitif, c'est un procédé plus ou moins tardif de l'esprit humain.

M. Ancillon ajoute : « C'est sans doute à la grande question des existences que se rattache toute la philosophie. Mais cette question n'est pas : *Qu'est-ce que l'existence?* mais bien : *Qui est-ce qui existe?* » On ne pouvait mieux poser la question.

Comment se fait-il donc que M. Ancillon dise un moment après : « La perception de l'existence est im-
« médiate, elle est différente de la perception du moi ;
« car le moi, n'existant qu'avec l'existence de ce qui
« n'est pas moi, suppose que le moi se distingue du
« monde extérieur ou du moins de ses propres repré-

« sentations. La perception du moi n'est donc pas une « perception immédiate : elle est postérieure à celle de « l'existence, elle la suppose et en est en quelque sorte « le premier développement. »

Il est singulier que ce passage se trouve entre les deux critiques que M. Ancillon fait de Wolf et de M. Schelling. N'est-il pas de toute évidence qu'il tombe dans l'erreur même qu'il leur reproche? Cela est si vrai, que nous pouvons tourner contre M. Ancillon les objections qu'il adresse à M. Schelling. Remarquez, lui dirons-nous, qu'il ne s'agit pas de trouver le secret de la notion d'existence. Cela est trop aisé; il est bien facile de voir que c'est une abstraction, et cette abstraction, nous la faisons nécessairement sur des êtres particuliers. Mais il s'agit des existences déterminées et réelles. Comment connaissons-nous les êtres individuels et réels, Dieu, nous-même, les objets extérieurs? Voilà la vraie question. Wolf s'est trompé en tirant l'existence déterminée de la possibilité indéterminée. Quand on tire le moi de la notion d'existence, on fait la même chose. Vous reprochez à M. Schelling l'erreur de sa méthode, mais l'erreur de M. Schelling est bien moindre que la vôtre. Son existence absolue est au moins une existence réelle, universelle, éternelle et divine. Mais votre existence, à vous, on ne sait ce que c'est: ce n'est pas comme dans M. Schelling l'existence universelle antérieure à celle du moi; car, s'il en était ainsi, vous n'auriez aucune différence avec M. Schelling. Ce n'est pas non plus l'existence du moi, car alors pourquoi distinguer l'existence

du moi d'avec le moi? Ce n'est donc qu'une abstraction. Or l'abstraction de l'existence suppose des existences réelles connues. Il n'est donc pas vrai que nous ayons d'abord l'aperception immédiate de l'existence, et ensuite l'aperception médiate des êtres, et particulièrement celle du moi et du non-moi. C'est tout le contraire: nous apercevons d'abord les êtres réels et particuliers, puis nous nous formons la notion médiate et tout abstraite d'existence[1].

D'un côté, l'existence distinguée de tout être particulier est une chimère, et de l'autre l'existence réelle et non abstraite ne peut être supposée avant le moi, puisqu'elle est le moi lui-même. En effet, ce n'est pas assez de dire qu'il n'y a pas d'idée d'existence sans moi et pas d'idée du moi sans celle d'existence; que l'existence est donnée en même temps que le moi et le moi en même temps que l'existence; il faut aller plus loin : il n'y a pas ici deux notions; il n'y en a qu'une; la notion du moi et la notion d'existence réelle ne font qu'une seule et même notion. Il n'est pas suffisant de dire : Pas de moi, pas d'existence; pas d'existence, pas de

[1] Nous ne faisions alors que bégayer sur la philosophie allemande, et en particulier sur le système de M Schelling, que nous connaissions seulement par l'intermédiaire de M. Ancillon. Mais encore aujourd'hui, après la sérieuse étude que nous avons faite des derniers systèmes allemands, nous persévérons dans la même critique, et nous l'avons renouvelée dans la seconde et la troisième préface des *Fragments philosophiques* en attaquant ouvertement la dernière métaphysique allemande, comme débutant par une ontologie hypothétique, et par l'abstraction de l'être. Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie contemporaine*.

moi. Non, car c'est la même chose; mon existence et mon moi sont tout un; je suis = je suis moi.

Un métaphysicien trop peu célèbre, et qui mérite d'être sérieusement étudié, M. Hemsterhuys, a commis la même erreur : il a regardé l'existence comme un attribut de l'être; il dit, dans son dialogue de Sophyle ou de la Philosophie (*Œuvres philosophiques d'Hemsterhuys*, 2 vol., Paris, 1809, t. I[er], p. 283), que le premier attribut essentiel d'une chose, c'est d'être. A quoi un de ses compatriotes, M. Braghaards (*Simplifications utiles, ou Recherches psychologiques*, Utrecht, 1781; remarques sur *Sophyle*), répond judicieusement : « Je demande pardon : il n'y a pas de chose qui n'est pas. Ainsi, quand je dis chose existante, je n'ai pas un sujet et un prédicat : les deux mots ne font qu'un seul sujet, et la proposition : telle chose est, équivant à celle-ci : telle chose existante est telle chose existante; proposition identique où il y a sujet et sujet et non pas sujet et attribut. »

Comment M. Ancillon, qui a si bien vu le vice des hypothèses abstraites, a-t-il pu placer une abstraction à la source même de nos connaissances? C'est une inconséquence singulière : et il n'est pas rare d'en trouver de semblables dans les philosophes les plus judicieux. Nous avons déjà cité cet étrange égarement du sage Reid lui-même au chapitre premier du livre du *Jugement* : « Il ne peut y avoir une proposition qui n'enveloppe quelque conception générale. La proposition j'existe, que Descartes croyait la première de toutes les vérités et le fon-

dement de toute la connaissance humaine, ne peut être conçue sans la conception de l'existence, c'est-à-dire sans une des conceptions les plus abstraites et les plus générales... Quand cette notion de l'existence entre-t-elle pour la première fois dans l'esprit humain? Je ne peux le déterminer; mais il est certain qu'elle doit être dans l'esprit aussitôt que nous pouvons affirmer d'une chose, avec sens, qu'elle existe [1]. »

Ainsi Reid sépare l'existence des choses existantes, du moi et du non-moi. Mais, encore une fois, l'existence n'est pas un attribut logique, c'est le fond même de tout être. Leibnitz a dit : Il y a de l'être dans tous nos jugements. Oui, mais entendons bien cette parole. Les jugements abstraits n'impliquent que des existences abstraites; mais le premier jugement n'est pas composé d'abstractions ; il ne nous révèle pas l'être en général, ni des êtres hypothétiques, mais un être déterminé et réel, qui est nous-même. Ce jugement est le fondement solide de toutes les notions ultérieures, générales et abstraites, d'être, d'existence, de sujet, de substance. C'est le principe vivant du principe même de la logique, le principe de contradiction.

[1] Voyez plus haut, p. 73.

IX

CONDILLAC[1]

Condillac représente en France la philosophie du dix-huitième siècle, comme Descartes représente celle du dix-septième. Mais n'attendez ici aucune considération générale ; mon dessein n'est pas de juger le dix-huitième siècle, ni même la philosophie de Condillac ; laissant là les grands horizons, je me bornerai à battre tous les sentiers où s'engage Condillac dans la question qui nous occupe, à citer et à discuter tous les passages sur le moi qui se trouvent dans ses écrits.

Avant tout, je crois devoir vous rappeler trois choses que nous avons mises hors de doute. Il faut distinguer : 1° le moi du moi identique ; 2° ce que les philosophes appellent l'idée du moi de ce que nous appelons la croyance au moi ; 3° le moi concret du moi abstrait, la substance modifiée de la substance pure.

1° Il faut distinguer le moi du moi identique.

Lorsque je rentre en moi-même et que je m'interroge avec simplicité et impartialité, il m'est évident que telle sensation ou telle pensée, qu'en un mot telle modifica-

[1] Sur Condillac, voyez cours de 1819, IIe et IIIe leçon.

tion particulière se produit à l'œil de ma conscience, et qu'en même temps que cette modification m'apparait, elle m'apparaît dans un sujet auquel elle appartient et qui est moi. Le moi se découvre dans le rapport naturel qui lie la sensation au sujet sentant, la pensée à l'être pensant, l'acte à l'être agissant. Tel est le premier fait de l'intelligence humaine; voici le second.

Au moment où la conscience aperçoit une modification quelconque, par exemple, une sensation, elle rapporte cette sensation à un être sentant qui est nous-même; au moment où elle aperçoit une seconde sensation, cette seconde sensation, par le même procédé intellectuel, est encore rapportée à un être sentant, avec cette certitude qne l'être sentant qui éprouve cette nouvelle sensation est le même que celui qui a éprouvé la première.

Ainsi, au premier fait de l'intelligence, l'homme dit: *moi;* au second fait il dit: *encore moi.* L'être qui se connaît d'abord comme existant se connait ensuite comme durant; avant de dire: *je dure*, il faut avoir dit: *je suis. Je suis*, à parler rigoureusement, n'implique pas l'identité, mais seulement l'existence actuelle.

Le moi actuel n'est pas dû à la mémoire, mais à une loi particulière qui nous révèle l'être sentant au moment où la première sensation tombe sous l'œil de la conscience. Cette distinction est importante: résoudre le moi dans le moi identique, c'est le bannir du premier fait de conscience où la mémoire n'intervient pas; or, si le moi n'est pas déjà dans le premier fait, il ne sera pas dans le second ni dans aucun autre.

2° Il faut distinguer ce que les philosophes, et surtout les philosophes de l'école de Locke, appellent l'idée du moi de ce que nous appelons la croyance au moi. Le moi est le sujet de toutes mes sensations et de toutes mes pensées. Quel est-il en lui-même et dans son essence? Je ne le sais pas? Quelles sont ses qualités? Je le sais. Comment atteignons-nous le moi ou l'âme? Par les phénomènes qui en paraissent, c'est-à-dire par ses qualités. Nous nous sommes à nous-même un sujet inconnu qui nous est révélé par ses qualités, et c'est le caractère de ces qualités qui seul nous découvre de notre propre nature ce que nous en pouvons connaître.

3° Il faut distinguer le moi réel du moi abstrait, la substance modifiée de la substance pure. Nous ne connaissons les substances que par leurs accidents, la matière que par ses formes, le moi que par ses sensations, ses actes, ses pensées. Tout ce qui existe existe d'une certaine manière; je suis et je suis d'une certaine manière; je ne me perçois jamais étant purement et simplement, mais je m'aperçois toujours dans un certain état, produisant telle pensée ou tel acte, éprouvant telle sensation. L'abstraction pourra plus tard séparer la substance de ses modifications; mais l'observation ne porte d'abord que sur des concrets. La géométrie s'occupe d'étendue en général, mais la nature ne nous donne que des êtres étendus; de même, il y n'a pas de substance pure, il y a des substances qualifiées. Tout ce qui existe est concret; il n'y a réellement que des sujets avec des qualités, et des qualités dans des sujets. Sépa-

rer la modification de l'être, c'est faire à la fois deux abstractions, car l'être séparé des modifications, et les modifications séparées de l'être, ne sont que des abstractions. Il est aussi absurde de dire qu'il y a des substances sans qualités que de dire qu'il y a des qualités sans substance; il y a des substances avec des qualités.

Il se rencontre des esprits qui, abusés par leur justesse même, voyant fort bien qu'ils ne connaissent pas la substance en soi, accusent de mysticisme les philosophes qui la défendent. On n'est mystique qu'autant qu'on prétend apercevoir la substance pure. Or nous n'admettons pas plus de substance pure que des qualités pures.

Les philosophes peuvent être ici divisés en deux classes : les uns traitent de l'être en soi sans nulle détermination, par exemple, dans l'antiquité, toute l'école d'Élée[1]; les autres, en général les empiristes, traitent des qualités sans substance, ce qui est peut-être plus absurde encore. Leur commun défaut est une abstraction impossible.

Arrivons à Condillac.

1° Condillac confond le moi avec le moi identique, et par conséquent il le rapporte à la mémoire; 2° il confond l'idée du moi avec la croyance au moi; et, comme il ne trouve pas d'idée du moi, il en conclut que le moi n'existe pas; 3° jugeant très-bien que la substance pure

[1] Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie ancienne, Xénophane et Zénon.*

n'existe pas, il en conclut à tort qu'il n'y a pas de substance; et par crainte du mysticisme il se perd dans le nihilisme.

L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* est le premier et peut-être le meilleur ouvrage de Condillac. C'est un véritable traité de psychologie. Si Condillac n'y est pas aussi systématique, aussi hardi, aussi original que dans ses derniers écrits, il y est plus raisonnable et moins dédaigneux de l'expérience. Les faits y tiennent plus de place et ne s'évanouissent pas dans des abstractions logiques et grammaticales. La sensation et les facultés actives y sont encore séparées. Condillac y est plus près de Locke et moins loin de la vérité.

Essai, Ire partie, section II, chap. Ier, § 15 : « Lorsque les objets attirent notre attention, les perceptions qu'ils occasionnent en nous se lient avec les sentiments de notre être et avec tout ce qui peut y avoir quelque rapport. De là il arrive que non-seulement la conscience nous donne connaissance de nos perceptions, mais encore, si elles se répètent, elle nous avertit souvent que nous les avons déjà eues, et nous les fait connaître comme étant à nous, ou comme affectant, malgré leur variété et leur succession, un être qui est constamment le même *nous*. La conscience, considérée par rapport à ces nouveaux effets, est une nouvelle opération qui nous sert à chaque instant et qui est le fondement de l'expérience. Sans elle, chaque moment de la vie nous paraîtrait le premier de notre existence, et notre connaissance

ne s'étendrait jamais au delà d'une première perception; je la nommerai *réminiscence*.

« Il est évident que si la liaison qui est entre les perceptions que j'éprouve actuellement, celles que j'éprouvai hier, et le sentiment de mon être, était détruite, je ne saurais reconnaître que ce qui m'est arrivé hier soit arrivé à moi-même. Si à chaque nuit cette liaison était interrompue, je commencerais pour ainsi dire chaque jour une nouvelle vie, et personne ne pourrait me convaincre que le *moi* d'aujourd'hui fût le moi de la veille. La réminiscence est donc produite par la liaison que conserve la suite de nos perceptions. »

Je n'incidenterai pas sur la théorie enveloppée dans le premier passage et qui fait rentrer la mémoire, comme toutes les autres facultés, dans la conscience. Je remarque seulement que Condillac attribue la croyance du moi à la mémoire, c'est-à-dire, selon Condillac, à un nouvel acte de la conscience. Il y a là plus d'une confusion. Il est prouvé qu'il faut distinguer le moi du moi identique. La mémoire revient sur ce qui fut; s'il n'y avait rien eu avant elle, elle serait muette. Elle ne peut dire : *encore moi*, que quand dans un premier fait l'intelligence, mêlée à la conscience, a dit : *moi*.

Traité des Systèmes, IIe partie, chap. x, article 1er. — Condillac cite et critique la définition que Spinoza donne de la substance : « J'entends par substance ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi-même, c'est-à-dire ce dont l'idée n'a pas besoin, pour être formée, de l'idée d'une autre chose. »

Si Condillac se contentait d'attaquer la définition de Spinoza, je me joindrais à lui. On ne peut définir la sensation, l'acte, la pensée, ni l'être. On ne définit pas l'attribut, on ne définit pas la substance. Le tort de Spinoza n'est pas seulement d'avoir mal défini, mais d'avoir défini. La métaphysique n'est pas une partie des mathématiques, c'est bien plutôt une science d'observation, comme la physique et les sciences naturelles.

« Puisque Spinoza, ajoute Condillac, veut prouver qu'il n'y a qu'une seule substance, il est essentiel qu'il donne une idée exacte de la chose qu'il fait signifier à ce mot. Autrement, tout ce qu'il dira de la substance n'en regardera que le nom et ne répandra aucun jour sur la nature de la chose. »

Ce n'est pas là du tout la question. Il ne s'agit pas de déterminer ce que c'est que la nature de la substance, mais de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas de substances, et si la philosophie doit en reconnaître.

« Les noms, dit plus loin Condillac, les noms qu'on donne aux modifications qui sont connues portent avec eux la clarté; pourquoi n'en serait-il pas de même de celui qu'on donne à ce sujet, s'il était connu comme elles? »

Évidemment Condillac demande trop. Je puis très-bien savoir que je suis, sans connaître pour cela l'essence intime de ce que je suis. Il ne faut pas dire : Si vous croyez au sujet, montrez-nous ce qu'il est. Je ne puis vous montrer que ce qui se manifeste à moi, mes qualités. Mais la substance et les qualités ne tom-

bent pas sous la même forme de cognition, pour me servir du langage de Kant. Quand donc on ne pourrait pas définir clairement la substance, il ne s'ensuivrait pas qu'elle n'existe pas, et qu'on ne peut pas savoir très-certainement qu'elle existe.

« Si par l'idée de la substance on entend l'idée de quelques qualités réunies quelque part, nous connaissons ce que nous appelons substance ; mais si on entend la connaissance de ce qui sert de fondement à la réunion de ces qualités, nous l'ignorons tout à fait. »

Si Condillac se comprenait bien, ce qu'il admet le conduirait forcément à ce qu'il rejette. Il accorde trop ou trop peu. Il entend par l'idée de la substance l'idée de quelques qualités réunies *quelque part*. Ainsi des qualités réunies ne sont pas la substance ; pour cela, selon Condillac lui-même, il faut que ces qualités soient réunies *quelque part*. Reste à savoir où. Le sens commun et le genre humain tout entier répondent que c'est dans un sujet où elles résident. Par exemple, la sensation, l'activité, la pensée, la mémoire, sont réunies quelque part, c'est-à-dire en un sujet qui est moi-même. Mais Condillac ne l'entend pas ainsi. Ce *quelque part*, ce quelque chose où les qualités sont réunies, n'est pas, selon lui, un sujet réel, mais un sujet logique et grammatical imaginé pour réunir verbalement les qualités. Chez tous les hommes, *je*, *moi*, c'est un être réel et très-réel ; chez Condillac, c'est la collection de diverses qualités réunies par un signe.

Si de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*

et du *Traité des sysèmes* nous passons au *Traité des sensations*, nous retrouverons, et plus marquées encore, les mêmes erreurs et la même confusion.

Chap I[er], § 2 : « Si nous lui (à la statue) présentons une rose, elle sera par rapport à nous une statue qui sent une rose, mais, par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur. Elle sera donc odeur de rose, d'œillet, de jasmin, de violette, suivant les objets qui agiront sur son organe. En un mot, les odeurs ne sont à son égard que ses propres modifications ou manières d'être; et elle ne saurait se croire autre chose, puisque ce sont les seules sensations dont elle est susceptible. »

Examinons ce singulier passage. Condillac compose sa statue. Il se demande si, à la première sensation, celle d'odeur de rose, la statue se connaît. *Par rapport à elle*, dit-il, *la statue ne sera que cette odeur même*. Non pas. La sensation est sentie ou elle ne l'est point : si elle ne l'est point, il n'y a rien qu'une impression sur l'organe et un mouvement dans le cerveau, et la statue n'est rien par rapport à elle-même, pas même une odeur; si la sensation est sentie, c'est-à-dire s'il y a une vraie sensation, c'est qu'il y a conscience; la statue sent et elle sait qu'elle sent; dans ce cas, le moi est déjà pour lui-même : il est sentant une odeur, il n'est pas une odeur toute seule.

En un mot, les odeurs ne sont à son égard que ses propres modifications. J'entends bien aussi que si la statue ne sent que des odeurs, les odeurs sont pour elle ses

seules modifications ; mais se confond-elle avec ses modifications? C'est là la question.

Il est curieux de voir comment, dans l'hypothèse de Condillac, la statue odeur de rose acquiert la mémoire à l'aide des autres odeurs qu'elle devient.

La statue est une odeur de rose. Il survient une seconde odeur, une odeur de violette; la statue alors est odeur de violette; mais à cette deuxième odeur de violette, elle se souvient de la première, celle de rose ; c'est donc odeur de violette qui se souvient d'avoir été odeur de rose.

Si le moi n'est qu'une sensation, il ne dure pas; car une sensation s'évanouit après qu'elle a paru. Quand une autre sensation a lieu, pour que le moi se rappelle la première, il faut qu'il l'ait connue, qu'il se soit connu lui-même, et qu'il ait duré. Le moi seul se ressouvient véritablement, parce que seul il dure; et il dure parce qu'il n'est pas une pure sensation.

Sans mémoire, nous ne pouvons comparer. Sans comparaison, ni jugement ni raisonnement. Donc, dans l'hypothèse où la statue ne se distingue pas de ses modifications, elle ne peut exercer aucune faculté de l'entendement. Aussi la statue n'avance guère dans la connaissance. La condition du progrès est pour elle une absurdité de plus; elle ne peut avancer que par des paralogismes et des pétitions continuelles de principe. C'est ce qui arrive inévitablement quand on part d'une hypothèse radicalement vicieuse.

Il y a moi au premier fait de conscience, à la première

sensation, autrement pas de mémoire à la seconde, et partant nulles facultés. A la deuxième sensation, il y a moi identique ; puis dans le progrès de l'intelligence nous acquérons la croyance à notre identité continue, et cette croyance achève la personnalité humaine.

Traité des sensations, chap. vi, § 2 : « Ce qu'on entend par ce mot (moi) ne me paraît convenir qu'à un être qui remarque que dans le moment présent il n'est plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il existe sans aucun retour sur lui-même; mais, aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qui a été auparavant de telle manière, et il dit *moi...* » Condillac aurait dû mettre : *encore moi*.

Et ce moi, Condillac l'anéantit bientôt en le réduisant à un être collectif, c'est-à-dire à une fiction, § 3 : « Son moi n'est que la collection des sensations qu'elle (la statue) éprouve, et de celles que la mémoire lui rappelle. »

Il confond ici la réunion des qualités qui se trouvent dans le moi avec le moi; mais, sans le moi, cette réunion de qualités, privée de fondement réel et de sujet d'inhérence, n'est plus qu'une ombre flottant dans le vide.

Pour Condillac, le moi n'est qu'une collection, c'est-à-dire une abstraction, c'est-à-dire un signe. De là, comme il le dit lui-même, toute science réduite à une langue, et la métaphysique à la grammaire, ajoutons : à une grammaire sans grammairien !

Le système de Condillac est la sensation transformée, devenant successivement la conscience, la mémoire,

l'attention, toutes les facultés, et engendrant toutes les idées. Mais qu'est-ce que la sensation? Le mot sensation n'est qu'un substantif abstrait, et un substantif abstrait est un adjectif auquel on a prêté une forme substantive. Nous employons l'adjectif pour exprimer une qualité qui réside dans un sujet où notre attention la distingue parmi d'autres avec lesquelles elle se rencontre. Cette distinction accomplie, la forme adjective se convertit en substantive dans le langage, et alors la qualité fictivement substantifiée devient le sujet de nouvelles propositions. Rien de mieux, pourvu qu'on ne soit pas dupe de ses propres fictions. Ainsi la sensation n'existe pas par elle-même, mais seulement dans son rapport avec le sujet sentant, le moi. Il n'y a pas plus de réalité dans la collection de ces mêmes sensations, dont pas une seule ne serait sans le moi. La sensation toute seule est un sujet artificiel, une pure abstraction, un pur signe. La collection de ces sensations n'est qu'une collection de signes, et, chose admirable, c'est cette collection-là que Condillac appelle moi. Voilà donc le fondement de toute réalité réduit à n'être plus, dans ces transformations verbales, que le signe d'une collection de signes. Je conviens qu'alors la science de l'esprit humain n'est qu'une langue bien faite, mais à cette condition que cette science n'est plus une science de faits, mais une science abstraite, comme celle de la quantité et de l'étendue. Mais telle n'est pas la science que Bacon a demandée, et que Descartes a donnée à l'Europe. La philosophie de

Condillac est un pur jeu d'abstractions mal réalisées, de signes et de chiffres qui se combinent pour former un ensemble nominal, sans aucun rapport à la réalité. C'est une scolastique nouvelle qui n'est pas du tout supérieure à la première.

X

TURGOT ET L'ABBÉ DE LIGNAC

Turgot est incontestablement un des plus grands esprits du dix-huitième siècle. Il est un des fondateurs de l'économie politique. Il a créé en 1750 la philosophie de l'histoire dans deux discours latins prononcés en Sorbonne. Comme métaphysicien, il appartient à l'école de Locke, ainsi que tous les hommes de son siècle, ainsi qu'Hutcheson et Smith, avec lesquels il a tant d'analogie; mais, comme eux, il a su échapper à tous les vices de cette école, grâce à l'étendue et à la pénétration de son intelligence, grâce surtout à la noblesse de ses sentiments et de son caractère. Dans une lettre à Condorcet, sur le livre de l'*Esprit* (Œuvres de Turgot, t. IX, p. 288), il fait justice de la triste et absurde morale d'Helvétius. Il y repousse cette maxime que l'intérêt est l'unique principe qui fait agir les hommes. Il oppose sans cesse les sentiments moraux à l'égoïsme. Il ne se laisse point effrayer par la peur alors si commune de paraître revenir à la doctrine des idées innées. « Ni nos idées, dit-il, ni nos sentiments ne sont innés, mais ils sont naturels, fondés sur la constitution de notre esprit et de notre âme, et sur nos rapports

avec tout ce qui nous environne. » On peut lire encore ses lettres contre le système de Berkeley. Mais la trace la meilleure qui subsiste de sa métaphysique, est l'article *Existence*. (Œuvres de Turgot, t. III, p. 195.)

L'idée d'existence est pour Turgot une idée abstraite et générale dont l'origine est dans la conscience du moi. L'existence personnelle est attestée directement par la conscience. C'est là qu'est la première réalité; et toutes les autres ne sont que des inductions de celles-là : opinion très-considérable, qui contraste fort avec la plupart des opinions du temps[1].

Page 122. « La conscience du moi est l'unique source de la notion d'existence. »

Page 108. « Le premier fondement de la notion d'existence est la conscience de notre propre sensation et le sentiment du moi qui résulte de cette conscience. »

Page 108. « La réalité de tous les autres (termes du rapport des êtres extérieurs avec nous) nous est certifiée par la conscience du moi. »

Page 110. « Nous nous formons une espèce d'idée (de l'existence des choses) que nous tirons par voie d'abstraction du témoignage que la conscience nous rend de nous-mêmes et de notre sensation actuelle; c'est-à-dire, que nous transportons en quelque sorte cette conscience du moi sur les objets extérieurs, par

[1] C'est l'opinion de M. Maine de Biran. On la trouvera exposée et discutée dans l'*Introduction* que nous avons placée en tête de ses œuvres. Est-ce à Turgot que M de Biran l'avait empruntée?

une espèce d'assimilation vague, démentie aussitôt par la séparation de tout ce qui caractérise le moi, mais qui ne suffit pas moins pour devenir le fondement d'une abstraction ou d'un signe commun, et pour être l'objet de nos jugements. »

Page 111. « Le concept de l'existence est donc le même dans un sens, soit que l'esprit ne s'attache qu'aux objets de la sensation, soit qu'il l'étende sur les objets que l'imagination lui présente, puisqu'il est toujours primitivement renfermé dans la conscience même du moi, généralisée plus ou moins. A voir la manière dont les enfants prêtent du sentiment à tout ce qu'ils voient, et l'inclination qu'ont eue les premiers hommes à répandre l'intelligence et la vie dans toute la nature, je me persuade que le premier pas de cette généralisation a été de prêter à tous les objets vus hors de nous tout ce que la conscience nous rapporte de nous-mêmes, et qu'un homme, à cette première époque de la raison, aurait autant de peine à reconnaitre une substance purement matérielle qu'un matérialiste en a aujourd'hui à croire une substance purement spirituelle. »

Page 122. « Alors la notion d'existence sera aussi abstraite qu'elle peut l'être, et n'aura d'autre signe que le mot même d'existence; ce mot ne répondra, comme on le voit, à aucune idée, ni des sens, ni de l'imagination, si ce n'est à la conscience du moi généralisée et séparée de tout ce qui caractérise le moi.

« La notion d'existence n'étant composée d'aucune

autre idée particulière que de la conscience même du moi, qui est nécessairement une idée simple... ce mot ne peut être, à proprement parler, défini. »

Il est, avec Turgot, un homme, au dix-huitième siècle, qui osa regarder en face la philosophie régnante ; je veux parler de l'abbé de Lignac, auteur de deux ouvrages de métaphysique très-peu connus, mais qui méritent de l'être. L'un est intitulé *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience*, ou *Lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme*: l'autre, *Témoignage du sens intime et de l'expérience, opposé au fatalisme*. Le premier de ces ouvrages parut en 1753, le deuxième en 1760.

La méthode avouée de l'abbé de Lignac est, comme on le voit, celle de l'expérience. Avec cette méthode, il combattit la philosophie de Locke, et il attaqua avec succès les disciples français de ce philosophe, dont les écrits commençaient à se répandre et à surprendre la renommée.

L'abbé de Lignac ne suit que l'expérience intellectuelle; il ne fait qu'exposer des phénomènes, demandant toujours à ses adversaires : Convenez-vous de ces faits ou les niez-vous ? si vous les admettez, faites-les donc entrer dans vos classifications; si vous ne le pouvez, reconnaissez que vos classifications sont fausses ou incomplètes.

Son opinion sur le point que nous discutons est que non-seulement nous croyons au moi et à son identité, mais que nous sentons directement le moi et le moi identique.

Dans les *Lettres à un matérialiste*, il déclare [1] qu'il ne fera pas d'hypothèse, que ses premières années lui sont inconnues, qu'il n'y remontera pas. Je philosophe, dit-il, sur mon état présent, et voici les phénomènes que je crois apercevoir en moi :

« *Premier phénomène*. Cet être qui pense en moi se sent exister, et se sent de manière à ne pouvoir se confondre avec aucun des autres êtres, soit qu'ils existent sans le savoir, soit qu'ils aient le sens intime de leur existence. Il ne peut prendre aucune autre intelligence pour lui-même; il est dans une entière impossibilité de douter qu'il existe et qu'il est tel être ; en un mot, il a naturellement la notion de ce qu'on appelle dans les écoles *individualité*, *ratio numerica*.

« *Conséquence de ce phénomène :* Tout être dont il est nécessaire de me prouver l'existence n'est pas moi.

« *Deuxième phénomène*. L'être qui pense en moi se sent heureux ou malheureux, trouve son existence actuelle agréable ou pénible, selon qu'il reçoit certaines impressions. Il a de même des perceptions de plusieurs choses : ces impressions, ces perceptions, sont ses façons d'être ; il ne peut douter ni qu'elles ne soient réelles, ni qu'elles ne lui soient propres : s'il sent de la douleur, il ne peut douter qu'il ne soit modifié désagréablement; s'il voit un édifice, il ne peut douter qu'il n'ait la perception de l'image de cet édifice. Notion de bien et de mal physique, notion de modalité. »

[1] Deuxième lettre, p. 22.

Je demande à l'abbé de Lignac quel est l'ordre d'acquisition de ces deux connaissances? La connaissance du moi précède-t-elle celle de la modalité, ou la connaissance de la modalité précède-t-elle celle du moi? Si elles ne sont pas simultanées, il importait de déterminer l'ordre dans lequel nous les acquérons; si elles sont simultanées, il ne fallait pas séparer les deux phénomènes; il fallait dire aussi si c'est à la même faculté que se rapportent ces deux connaissances, si la conscience perçoit le moi comme elle perçoit les modalités, ou si la notion du moi est due à une autre faculté ou du moins à un autre principe.

Dans l'exposition du troisième phénomène, l'abbé de Lignac admet la perception immédiate de l'existence personnelle; il y soutient même en certains cas la perception de l'existence pure.

« *Troisième phénomène*. Ce qui pense en moi se trouve quelquefois réduit au pur sens intime de l'existence; cela nous arrive dans cet état qu'on appelle, en style familier, rêver à la suisse. La façon d'être de l'âme est alors dégagée de toute impression venue du dehors, ou relative au dehors : on ne sent ni chaud ni froid, on a les yeux ouverts, on ne voit pas, on n'entend pas, on est absorbé par un sentiment d'inertie qui renferme pourtant celui de l'existence actuelle et numérique. »

Arrêtons-nous sur cette première phrase : *Ce qui pense en moi se trouve quelquefois réduit au pur sens intime de l'existence*. Elle peut se traduire fidèlement en

celle-ci : Ordinairement nous ne sommes pas réduits au pur sentiment de l'existence, mais quelquefois cela arrive. L'abbé de Lignac reconnaît donc que les deux premiers phénomènes qu'il a décrits ne vont guère l'un sans l'autre, et que le plus souvent nous apercevons la modification et la substance, l'existence déterminée et non pas l'existence pure.

Voyons maintenant dans quels cas particuliers nous avons, selon lui, le sentiment pur de notre existence. Il en marque deux : 1° quand l'âme est dégagée de toute impression venue du dehors; 2° quand on est absorbé par un sentiment d'inertie.

1° Est-il bien vrai que lorsque l'âme est dégagée de toute impression venue du dehors, elle soit sans aucune perception de modalité?

On en peut douter. Souvent même c'est précisément de la force de l'activité intérieure que naît cette sorte d'indépendance du dehors. Tout entiers à certaines pensées intimes, nous sommes insensibles aux impressions extérieures; mais, loin que nous soyons réduits alors au pur sentiment de l'existence, nous avons la plus vive conscience de nos sentiments, de nos pensées, lesquelles sont des modifications du moi aussi bien que les sensations.

2° Y a-t-il des cas où, absorbés dans une inertie complète, nous n'ayons que la conscience pure de l'existence?

Cette inertie, qui procure la perception pure de l'existence, est-elle agréable ou désagréable? Il faut choisir,

car l'âme n'est jamais, ce semble, dans un état absolument indifférent. L'absence de trouble, d'émotion même, la paix, la sérénité, la rêverie, sont des états de l'âme, des manières d'être qui tombent encore sous l'œil de la conscience.

« L'inertie, dit Lignac, est le calme de l'âme, un repos qui n'a rien de désagréable, qui ne renferme ni sensations ni idées. Demandez à une personne que vous surprenez dans cet état : A quoi pensez-vous? A rien, répondra-t-elle gaiement. Je prends sa réponse à la lettre, c'est la nature même qui la donne. » La phrase est jolie, mais j'en demande pardon à l'abbé de Lignac, elle ne renferme qu'une observation superficielle. Le calme, le repos qu'on aperçoit à peine, on l'aperçoit pourtant, puisqu'on le distingue de la joie et de la tristesse. Si quelqu'un vous dérange lorsque vous vous trouvez en cet état et vous demande : A quoi pensez-vous? A rien, dites-vous. Cela veut dire que vous n'avez dans ce moment aucune idée bien nette; mais vous n'êtes pas sans aucun sentiment pour cela. Vous dites vous-même que ce repos n'a rien de désagréable; vous ne pouvez le savoir que parce que vous en avez conscience, une conscience aussi faible qu'il vous plaira, mais qui vous atteste ce que vous ressentez. Vous jouissez d'un sentiment tranquille et doux que vous ne confondez avec aucun autre; il n'est pas nul pour être vague, et Malebranche appelle cet état la contemplation de l'immensité divine.

Ainsi l'inertie même, c'est-à-dire le plus haut degré de calme et de repos, est un état déterminé de l'âme

que la conscience aperçoit; c'est encore un mode, et la substance de l'âme n'y est pas pure de tout sentiment.

Le point où triomphe l'abbé de Lignac, c'est quand il montre l'absurdité de résoudre, comme le font Locke et Condillac, la substance dans la modalité; il y revient dans le huitième phénomène, et il est impossible de s'exprimer avec plus de force et de justesse.

Dans ce huitième phénomène et dans le neuvième, passant à l'identité personnelle, il établit l'unité de l'être sous la diversité de ses modifications successives. « Les modalités qui ne sont plus en moi, dit-il, ne sont pas totalement perdues; une faculté que j'appelle la mémoire en conserve le souvenir. Je me rappelle une grande partie de ce que j'ai senti de bien et de mal depuis que je me connais, quantité de faits que j'ai vus, des lectures, des méditations, etc. Sous ce torrent de modalités différentes qui se sont succédé en moi, je reconnais toujours un fonds d'être invariable. »

Voilà le fait de l'identité personnelle bien constaté, et l'abbé de Lignac, comme nous, l'attribue à la mémoire.

Dans la troisième lettre, il prouve très-bien que la sensation ne donne ni le moi ni l'identité : « J'entends un son, dit-il, je vois un tableau, je sens du chagrin; quelle est celle de ces trois impressions qui m'apprend mon existence individuelle? Comment la sensation du son m'apprend elle que je suis le même qui voit et qui souffre? Trois êtres très-distincts pourraient n'avoir

qu'une de ces modalités... Je veux bien que chacun d'eux apprenne son existence individuelle de celle des modifications dont il est affecté; mais certainement l'unité de ma personne ne peut m'être annoncée par trois modifications aussi disparates, supposé que je ne la connaisse pas d'ailleurs. »

L'abbé de Lignac ajoute beaucoup d'autres arguments. Son adversaire, anticipant une théorie célèbre de nos jours, lui fait la singulière objection que nous ne pensons que par la parole, que les paroles sont des sensations, et qu'ainsi nous ne pouvons avoir l'idée de notre existence sans la sensation. Notre sage métaphysicien répond que nous avons senti l'existence et l'individualité avant de trouver des mots pour exprimer ce que nous sentions, et qu'un sourd-muet et aveugle de naissance a sûrement le sentiment de son existence individuelle sans avoir aucun signe, et par conséquent aucune sensation de ces signes.

En résumé, Lignac a bien distingué la substance de ses modifications et la substance identique de ses modalités changeantes et variables. Mais nous ne croyons pas avec lui que nous ayons le sentiment immédiat de notre existence, ni surtout que nous ayons quelquefois le sentiment pur de l'existence. Il n'a prouvé ni l'une ni l'autre de ces assertions; il a confondu le repos avec l'inertie absolue, l'activité tranquille de l'âme avec l'absence de toute activité.

Vous lirez aussi avec grand profit le second ouvrage de Lignac : *Témoignage du sens intime et de l'expérience.*

Le savant et judicieux abbé y engage une lutte pleine d'intérêt sur la nature de l'âme avec un oratorien, le P. Roche, auteur d'un livre estimable, intitulé : *Traité de la nature de l'âme, et de l'origine de ses connaissances, contre le système de M. Locke et de ses partisans*, 2 vol. 1759. Sans prendre part à cette lutte, disons au moins qu'il est curieux de voir les grandes discussions métaphysiques, presque abandonnées par les philosophes à la mode, revivre sous la plume de ces deux modestes et ingénieux ecclésiastiques, suprêmes représentants de la noble philosophie du dix-septième siècle. Le P. Roche confond, au moins dans l'expression, la substance de l'âme avec sa forme substantielle, la pensée. C'est par ce côté que Lignac l'attaque. Si l'âme est tout entière dans la pensée, quand nous ne pensons pas, l'âme périt donc, et quand nous pensons moins, elle est moins, conséquence inévitable et absurde. Dire avec le P. Roche et avec la scolastique que l'âme est un acte immanent, c'est dire après tout que l'âme n'est qu'une incessante répétition d'actes, lesquels ne sont que des modes, et Lignac pousse son adversaire à l'opinion de Locke, qui fait de l'âme une collection de sensations et d'idées, c'est-à-dire de simples modalités, c'est-à-dire encore d'abstractions.

L'abbé de Lignac examine dans ce même ouvrage l'hypothèse de Locke qui ramène notre identité à l'identité de la conscience et qui veut que nous nous croyions les mêmes parce que nous avons la même conscience. Il réfute parfaitement cette doctrine, et

ses raisons ne sont pas moins fortes que celle de Reid[1].

Il a tellement peur de résoudre l'être dans la modalité et de réduire l'âme à une collection, qu'il en fait l'objet d'une perception spéciale. De ce que l'âme est un être réel, distinct de tout autre et de ses modifications, il en conclut que cet être doit être perçu séparément et que nous devons en avoir une conscience directe.

Lignac se proposait de placer tous les grands attributs de la nature humaine sous l'œil de la conscience, afin de les enlever au scepticisme. Nous approuvons, nous partageons son dessein : son seul tort est d'avoir confondu avec la conscience la loi qui y est attachée. Comme la conscience a pour compagne inséparable la loi des substances, par ce penchant que nous avons à identifier les choses analogues et simutanées, Lignac a été conduit à confondre la loi des substances avec la conscience, la loi d'une faculté avec cette faculté elle-même. Il a rapporté la substance et la modalité au même pouvoir, parce qu'elles sont dues en effet à deux pouvoirs qui agissent simultanément et indivisiblement.

[1] Voyez plus bas, p. 202-205.

X

DE L'IDENTITÉ DU MOI

Nous avons terminé la question de l'existence personnelle : un long examen nous a mis en possession de ses principaux éléments. Il ne sera pas inutile de reporter un moment notre attention sur la méthode que nous avons suivie.

Disciple de cette école qui ne reconnait pour guide que l'expérience, nous avons cherché dans les langues un indice des lois de l'esprit humain ; nous avons examiné si les langues, ces dépôts fidèles de nos connaissances, ont quelque signe pour exprimer la croyance au moi, et nous avons reconnu sans peine qu'elles expriment toutes cette croyance. Nous avons aussi cherché l'opinion des hommes dans leur conduite, et l'observation nous a convaincu qu'ils croient à un moi, à une réalité intérieure, à un être qui n'est pas une modification, mais le soutien de toutes les modifications. Enfin nous nous sommes interrogé nous-même, nous nous sommes demandé si nous croyons que nous existons réellement, et la réponse s'est faite d'elle-même.

Après avoir établi, avec les seules données du bon sens et de l'expérience, l'existence personnelle, bien dé-

cidé à ne jamais abandonner ce fait incontestable, nous avons essayé de nous en rendre compte, et de nous rendre compte aussi des diverses opinons des philosophes.

La lumière de la conscience n'éclaire que les qualités et non l'être lui-même : la conscience nous révèle l'être, mais seulement à l'aide d'un procédé qui l'accompagne dans son exercice et nous force de croire au moi, alors même que nous ne l'apercevons pas : nous avons nommé ce procédé de l'esprit loi des substances.

Or, s'il est vrai que sans la loi des substances il n'y ait pas de croyance au moi, et que la conscience ne donne jamais que des modifications, il s'ensuit que tous ceux qui auront obtenu le moi avec la conscience seule l'auront obtenu illégitimement et sont nécessairement sceptiques, qu'ils aient ou qu'ils n'aient pas le secret de leur scepticisme.

Nous avons suivi le scepticisme dans deux écoles en apparence contraires, l'école anglaise et l'école allemande ; nous avons vu l'idéalisme anglais se reproduire en Allemagne sous le nom de phénoménisme, et la conscience qui, n'apercevant que des phénomènes, ne peut nous certifier l'existence de la substance que nous sommes, devenir chez Locke et chez Kant la source des mêmes erreurs. Nous avons aussi fait connaître en détail cette autre classe de philosophes qui, fidèles à la méthode expérimentale, ont plus ou moins nettement distingué la loi des substances de l'aperception directe de la conscience, mais ont parfaitement reconnu et éta-

bli l'existence du moi, à savoir l'école de Berlin et l'école écossaise.

Nous allons passer maintenant à une question qui accompagne inévitablement la précédente, celle de l'identité du moi. Les principes, dans cette deuxième question, sont ceux qui nous ont dirigé dans la première; nos conclusions seront aussi les mêmes. Nous emploierons toujours la même méthode, nous marcherons toujours en nous appuyant sur le bon sens et sur l'expérience; et nous retrouverons encore ici les deux mêmes classes de philosophes, les sceptiques, volontaires ou involontaires, et les interprètes fidèles de la croyance universelle du genre humain.

Notre premier soin est de rechercher si en effet l'identité personnelle est une croyance universelle, bien assuré que toute croyance universelle est légitime et vraie. Interrogeons d'abord les langues; puis, si les langues sont obscures, interrogeons la conduite même des hommes; enfin, consultons la lumière naturelle.

Les langues, la conduite des hommes, l'observation intérieure, nous donnent ce même résultat : tout homme croit à son identité personnelle.

Reste à savoir comment naît en nous cette croyance à notre identité personnelle.

A la première modification que nous atteste la conscience, une loi intervient qui nous révèle le moi.

A la deuxième modification, la conscience nous atteste encore cette modification nouvelle, et la loi des substances nous révèle encore son sujet d'inhérence; de

plus, la mémoire nous persuade que le moi, sujet de cette deuxième modification, est le même moi qui était le sujet de la première.

Mais l'autorité de la mémoire qui nous fait croire à l'identité du moi, est-elle infaillible? Nous demanderons à notre tour : De quel droit révoquer en doute l'autorité de la mémoire, lorsqu'on ne révoque pas en doute celle de la conscience et celle des autres facultés? La mémoire a la même autorité, elle mérite la même confiance.

Il est évident, pour tous ceux dont l'esprit n'a pas été dépravé par l'abus d'une fausse métaphysique, que l'autorité de la mémoire est parfaitement légitime. Sans doute, nos facultés sont soumises à l'erreur, mais il ne suit pas de là qu'elles soient naturellement trompeuses. Ainsi, comme à la première sensation, on ne nie pas que la conscience ne nous atteste légitimement cette sensation, et comme on ne peut nier que la loi des substances ne nous révèle très-légitimement aussi l'être que nous sommes, de même, à la deuxième sensation, je suis en droit d'admettre l'autorité de la mémoire, qui vient se joindre à la conscience et à la loi des substances et m'assurer de mon identité.

Arrivons à l'histoire des opinions.

Il peut y avoir pour les philosophes deux sources d'erreur dans la question de l'identité personnelle : 1° ils peuvent révoquer en doute la loi des substances, qui donne le moi à la première et à la deuxième sensation; 2° ils peuvent révoquer en doute l'autorité de la mémoire, qui seule nous apprend que le moi de la deuxième sen-

sation est le même que celui de la première. Les parfaits sceptiques ont révoqué en doute ces deux autorités, et ceux-là seuls ont évité le scepticisme qui ont admis l'une et l'autre. Nous examinerons rapidement à ce point de vue les philosophes de l'école anglaise et de l'école écossaise.

Puisque Locke nie la notion de substance et qu'il se moque des philosophes qui ne croient pas à des modifications sans un sujet qui les soutient, il devrait se moquer aussi de ceux qui croient à un moi identique, soutien permanent des modifications qui se succèdent; mais, comme il a d'abord admis, malgré sa théorie des idées, l'existence du moi, il montre ici la même inconséquence.

Locke admet donc aussi le moi identique; mais, au lieu de le rapporter à la mémoire, il le rapporte à la conscience, et cette erreur, en apparence légère, est mortelle à l'identité de la personne. En effet, si l'identité nous est donnée par la conscience, aussitôt qu'il n'y a plus conscience du moi, ce qui arrive quelquefois, le moi n'existe plus; et, quand nous avons de nouveau conscience de nous-mêmes, si nous sommes certains que nous existons en ce moment, nous ne pouvons pas être certains que nous avons existé dans l'intervalle. Liv. II, chap. xxvii, § 9, *En quoi consiste l'identité personnelle;* § 10, *La conscience fait l'identité personnelle;* § 16, *La conscience fait la même personne;* § 17, *L'identité personnelle dépend de la conscience.*

L'opinion de Hume est tout autrement nette et pré-

cise que celle de Locke. Selon Hume, les idées sont les seuls objets de la connaissance; donc la conscience est la seule faculté certaine. Comme il n'y a pas d'idée du moi, il n'y a pas de moi, par conséquent pas de moi identique, ni matériel ni immatériel. Pour que le moi soit identique, il faut d'abord qu'il soit; pour qu'il soit, il faut qu'on en ait une idée et une impression. Mais quelle impression a-t-on du moi? Et puis une impression ne subsiste pas, elle passe et elle est bientôt remplacée par une autre impression; donc l'identité est une chimère. La croyance au moi identique n'est qu'un raffinement métaphysique. Dans la vérité, nous ne sommes qu'une collection d'impressions qui se succèdent continuellement les unes aux autres.

Nous avons déjà donné des extraits de l'ouvrage peu connu de Hume : *De la Nature humaine*[1]. Nos citations concernaient seulement l'existence du moi; en voici qui se rapportent à son identité. Partie VI, sect. VI, tome I, page 443, *De l'Identité personnelle.*

« Quand des objets ont des parties successives liées entre elles par des rapports de ressemblance, de contiguïté, de causation, une telle succession est une diversité réelle; ce ne peut donc être que par erreur que nous la transformons en identité.

« Supposons devant nous une masse de matière; la liaison étroite des parties nous suggère la notion d'identité. Qu'on ôte une partie très-petite de cette masse,

[1] Voyez plus haut, p. 80 et suivantes.

elle n'est plus la même; mais le changement qui se fait alors dans l'esprit est si aisé, qu'il est insensible, et que nous continuons à supposer à la masse l'identité première. Si le changement est considérable, malgré les penchants de notre imagination, nous nous faisons quelque scrupule de supposer encore l'identité. Cependant là même nous cherchons des motifs d'illusion ; nous essayons de justifier nos penchants naturels, afin de pouvoir les suivre. Aussi, ne pouvant plus trouver l'identité réelle, nous cherchons l'identité finale dans le concert des parties vers le même but. Nous supposons aux différentes parties d'un tout, non-seulement un but commun, mais encore un concours sympathique à leur perfectionnement réciproque, une dépendance mutuellement ressentie; alors les pentes de l'imagination sont irrésistibles, et quand même les parties sont entièrement altérées dans leur forme et dans leur nombre, nous leur supposons toujours l'identité. — Exemples : un chêne, un enfant.

« Quand même le rapport spécifique des parties change, si leur rapport numérique reste, l'identité est sauvée dans notre imagination. Une église de brique tombe en ruine; on en rebâtit une nouvelle de marbre avec une autre architecture; celle-ci n'a d'autre rapport avec l'autre que d'être une église et de servir aux mêmes habitants, cela suffit.

« Quand nous entendons un bruit, qui meurt et renaît tour à tour, nous disons : C'est le même bruit, quoiqu'il n'y ait d'identique que la cause.

« Quoique en général il soit nécessaire que l'altération et le changement des parties ne soit ni subit ni entier pour sauver l'identité, cependant quand la nature des objets est changeante et variable, un changement soudain et complet ne détruit pas à nos yeux l'identité. La rivière que vous regardez change à chaque instant; mais sa nature étant de changer, elle est dite la même pendant des siècles. Ce qui est naturel et essentiel à une chose est attendu; ce qui est attendu paraît peu important, et le plus grand changement de cette espèce ne rompt pas la continuité de nos pensées, ne détruit pas l'identité.

« L'identité de l'âme est une fiction semblable, une illusion de l'imagination. Quoique nous distinguions nettement nos perceptions les unes des autres, quand même elles sont simultanées, cependant nous supposons que leur ensemble est identique. Sur quoi je fais la question : Cette identité est-elle une association que nous établissons entre ces perceptions, ou supposons-nous à ces perceptions un lien réel? Je réponds que l'identité n'appartient pas réellement à nos perceptions, et que c'est une qualité qui leur est attribuée à cause de l'association des idées qu'elles éveillent dans notre esprit. Les principes d'association qui lient les idées entre elles sont la cause, la ressemblance, la contiguïté. Ce sont ces trois rapports qui, se trouvant dans nos idées, nous portent à croire notre esprit identique... Le propre d'un rapport est de faciliter le passage de l'esprit d'un objet à un autre... Le fondement de notre croyance à l'identité

personnelle est dans cette liaison et ce passage facile de nos idées produit par les principes d'association, de causalité, de contiguïté, de ressemblance.

« La seule question qui reste est donc celle-ci : Quel est le principe d'association qui nous fait croire à l'identité de notre existence?

« Ce n'est point la contiguïté. Est-ce la ressemblance?

« Nous observons la succession de nos pensées, la mémoire nous les rappelle et les lie. Plusieurs pensées étant rappelées et liées entre elles, leur liaison intime porte l'esprit à les considérer comme un tout. La mémoire ne découvre pas seulement le moi identique, elle produit son identité en produisant le rapport de ressemblance entre nos perceptions.

« L'esprit humain doit être considéré comme un système de différentes perceptions, liées entre elles par la relation de cause et d'effet, et qui se produisent mutuellement, se détruisent ou se modifient l'une l'autre. Ces perceptions donnent naissance à des idées qui leur correspondent, et ces idées produisent à leur tour des perceptions. Une pensée en engendre une autre, laquelle fait place à une troisième, qu'une nouvelle chasse à son tour. Sous ce rapport je ne puis mieux comparer l'âme qu'à une république, à un gouvernement dont les membres sont amovibles et se renouvellent sans cesse, dont les lois même peuvent changer sans que l'unité et l'indivisibilité de la république soient détruites. Ainsi l'esprit change ses habitudes, ses dispositions, ses idées et ses perceptions, sans perdre son

identité. Quelque changement qu'il éprouve, ses perceptions sont toujours liées entre elles par le rapport de causalité.

« Comme la mémoire produit la continuité de la succession de nos perceptions, elle paraît la source de notre identité personnelle : point de mémoire, point de notion de cause, point de notion de cette succession de causes qui constitue notre moi, et réciproquement. Cependant nous pouvons étendre la chaîne des causes, et par conséquent l'identité personnelle, au delà de la mémoire, quand une fois celle-ci nous l'a fournie; et voilà comment nous croyons que le moi qui existe aujourd'hui est le moi qui existait le 1er janvier 1715, le 11 mars 1719 et le 3 août 1733, quoique la mémoire ne me rappelle pas les actions et les pensées de ce jour. La mémoire seule ne produit donc pas l'identité personnelle.

« L'identité personnelle est une illusion qui dérive d'un rapport plus ou moins étroit d'idées. Ce rapport d'idées et la facilité qu'il donne de passer de l'une à l'autre peuvent diminuer insensiblement, au point qu'il nous est impossible de déterminer s'il y a encore identité. »

Il nous reste à parler de l'école écossaise, qui a fait justice des sophismes de l'école anglaise. Mais entre ces deux écoles se place Butler, et c'est à lui qu'il faut restituer l'honneur d'avoir, le premier, rétabli l'identité personnelle ébranlée par la philosophie de Locke.

Butler fit peu d'effet au commencement du dix-huitième siècle, parce qu'alors on était sous l'influence de

l'*Essai sur l'entendement humain*. Mais, lorsque Hume eut mis au jour les vraies conséquences du système de Locke, alors on se souvint de Butler, et il prit une juste et universelle autorité. Nous allons faire connaître sa dissertation sur l'identité.

Elle est à la suite de son grand ouvrage, *de l'Analogie de la religion naturelle et de la religion révélée avec la constitution et le cours de la nature*[1]. L'objet que s'y propose Butler est de prouver l'identité de la personne pour établir la possibilité d'une vie future.

« Il est aussi difficile de dire en quoi consiste l'identité personnelle que de dire en quoi consiste la similitude ou l'égalité; mais rien de plus aisé que de s'en rendre compte. Deux triangles comparés ou vus successivement donnent l'idée de la similitude; deux fois deux et quatre donnent l'idée d'égalité. De même la conscience du moi dans un moment, et la conscience du moi dans un autre moment nous suggèrent immédiatement l'idée d'identité. Et comme la comparaison des deux triangles et de deux fois deux et de quatre ne fait pas naître seulement l'idée d'égalité et celle de similitude, mais nous convainc de leur vérité; ainsi la comparaison du moi dans deux moments différents ne nous donne pas seulement l'idée de notre identité personnelle, mais nous fait croire à sa réalité.

« Quand on dit qu'une plante est la même en deux

[1] Cet excellent ouvrage parut en 1736. La meilleure édition est celle qui a été publiée par les soins de l'évêque de Glocester, avec une vie de Butler et un examen de ses écrits. Londres, 1791.

moments différents, on n'entend pas lui attribuer la même identité que la nôtre. Un homme, au bout de deux ans, revoit trois arbres à la même place où il les vit pour la première fois; il dit que ce sont les mêmes arbres; mais ce terme *même* ne s'applique qu'à leur place et à leur fin, il ne suppose pas l'identité réelle des trois arbres dans un sens rigoureux et philosophique; car ils ont bien changé en deux ans, et où il y a eu changement, diminution ou augmentation de volume et de matière, il n'y a plus identité. L'identité périt tout entière dans la plus légère diversité.

« Quand nous parlons de l'identité personnelle, nous prenons ce terme à la rigueur; nous entendons que le moi est la même et identique substance.

« La question que M. Locke se propose est bien celle-ci : Le moi est-il une substance identique? Il définit le moi un être pensant, et l'identité personnelle est pour lui l'identité d'un être pensant.

« Locke doute un instant de l'identité personnelle; mais il se repent de son doute... On a été plus loin. L'auteur de la réponse au docteur Clarke (Collins) prétend que le moi change à chaque instant; que nul être ne peut pas plus rester le même en deux instants différents que deux instants ne peuvent être le même instant; qu'enfin, quand on accorderait cela, l'identité personnelle ne serait point encore prouvée : car ce n'est pas la nature des choses, c'est la conscience de notre identité qui constitue l'identité; que cette conscience, étant successive, ne peut être la même en deux mo-

ments différents, et que par conséquent elle ne peut fonder l'identité personnelle.

« Il suit de là que c'est une illusion ridicule au moi d'aujourd'hui de s'intéresser au moi de demain, notre moi d'aujourd'hui n'étant pas réellement le même que le moi de demain, mais un autre moi semblable qui prend sa place et ses fonctions, et doit céder lui-même son rôle à un autre moi dans une succession sans fin.

« Mais, dit-on, s'il n'y a pas identité rigoureuse, il y a ressemblance, et votre identité prétendue se réduit à cette ressemblance.

« Je soutiens que c'est altérer le sens des mots de la langue. Identique veut dire identique; dès qu'on réduit l'identité à la ressemblance, on l'anéantit, on y substitue la diversité; et tel est le véritable fond de l'opinion contraire à la nôtre.

« Cette opinion contredit la conviction intime que nous avons quand nous tournons nos regards sur nous-mêmes, que nous réfléchissons sur le passé et songeons à l'avenir. Le sens intime nous persuade que le moi, sujet de toutes ces pensées, ne change pas et persiste toujours le même dans le cours entier de la vie. Si le moi change, il ne faut songer ni au lendemain ni à la vie future. Mais, si la raison nous prouve aisément qu'un tel sophisme ne doit pas nous empêcher de songer à nos affaires de demain, ne devrait-elle pas nous faire songer aussi aux affaires de la vie future? et n'est-il pas absurde de croire à l'identité personnelle dans un cas et de n'y plus croire dans l'autre?

« Quand un homme réfléchit sur une de ses actions passées, il est aussi certain que la personne qui a fait cette action est la personne qui maintenant réfléchit, qu'il est certain que cette action a été faite. S'il est certain que cette action a été faite, c'est qu'il est certain que c'est lui qui l'a faite. Cet agent, ce moi, doit être ou une substance ou une qualité. Si ce moi est une substance, la conscience de l'identité du moi est la conscience de l'identité d'une substance. Si le moi est une qualité, la conscience de l'identité d'une qualité prouve l'identité de la substance aussi fortement que la conscience même de l'identité de la substance pourrait le faire ; car, dans le sens rigoureux du mot, la même qualité ne peut appartenir à deux substances différentes.

« Tous les êtres sont les mêmes dans tout le cours de leur existence. Considérons un être qui existe maintenant et qui ait déjà vécu un peu de temps. Cet être doit avoir souffert, joui, dans le cours de sa vie passée aussi réellement qu'il jouit et souffre en ce moment. Ces souffrances et ces plaisirs sont les souffrances et les plaisirs d'un même être ; elles sont ainsi avant que nous le sachions, avant aucun acte de mémoire : or, ni la mémoire, ni aucune pensée ne peuvent changer ce qui est réellement. Qu'un homme ait plus ou moins de mémoire, il est toujours le même homme, qu'il le sache ou qu'il l'ignore ; le passé n'est pas anéanti pour être oublié, et les bornes de la mémoire ne sont pas celles de l'existence.

« Quoique nous soyons convaincus que nous sommes

des agents, des êtres, des substances, on peut toujours douter s'il n'est pas possible que cette conviction soit une illusion. Cette objection peut être faite à toute démonstration. Elle attaque la certitude de la mémoire. Or, qui doute de la certitude de la mémoire doit douter de celle du raisonnement, qui suppose la mémoire. Nous ne pouvons donc répondre à cette objection, car il est absurde de vouloir prouver la vérité de perceptions qui ne peuvent être prouvées que par d'autres perceptions de la même espèce et contre lesquelles on peut élever la même objection; il est absurde d'essayer de prouver l'infaillibilité de nos facultés, qui ne peut l'être que par le moyen de nos facultés. »

Comme on le voit, Butler attaque surtout la théorie de Locke par ses conséquences, sans remonter jusqu'à son principe. La gloire de Reid est d'avoir attaqué et renversé le principe lui-même.

Voici l'abrégé des deux chapitres de Reid sur l'identité personnelle :

« Essais sur les facultés intellectuelles. Essai III, chap. iv, *de l'Identité*[1]. — « La croyance de l'identité personnelle est nécessaire à l'exercice de la raison ; le conséquent est intimement lié à l'antécédent : si je ne suis pas convaincu que l'antécédent a été aperçu ou fait par moi, je ne passerai jamais au conséquent dans la vie spéculative ou dans la vie pratique.

« Quiconque a perdu la croyance à son identité per-

[1] En 1816, cet ouvrage de Reid n'était pas traduit. Voyez maintenant la traduction de M. Jouffroy, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 64.

sonnelle a bu les eaux du Léthé; le passé est anéanti pour lui à ses propres yeux, et il commence de vivre.

« Chacun a une notion claire et distincte de l'identité, et, si vous demandez à un homme sensé si deux êtres sont le même être ou sont des êtres différents, il vous comprendra fort bien; mais, si vous voulez une définition, on ne peut vous en donner aucune. La notion d'identité est trop simple pour admettre une définition logique. Je puis dire que c'est un rapport, mais les expressions me manquent pour marquer la différence qui sépare ce rapport de tout autre, quoique dans mon esprit je ne risque jamais de les confondre. Je puis dire seulement que la diversité est le contraire de l'identité, que la ressemblance et la dissemblance sont deux contraires que tout homme, sans les définir, peut distinguer très-nettement en lui-même de l'identité et de la diversité.

« L'existence continue est le caractère et la condition de l'existence identique. Ce qui a cessé d'exister ne peut être le même que ce qui commence à exister. D'où il suit que l'identité ne peut s'appliquer rigoureusement à nos peines, à nos plaisirs, à nos pensées, à nos opérations qui commencent et qui cessent. Le plaisir d'aujourd'hui n'est pas le même plaisir que j'éprouvais hier, quand ils seraient semblables en espèce et en degré, et quand ils auraient la même cause. Toute action, toute pensée est successive comme la durée, dont deux moments ne peuvent jamais être dits les mêmes.

« Un des caractères de l'être identique est encore

l'indivisibilité. Il est certain que chaque homme place sa personnalité dans quelque chose d'indivisible. Une partie de personne est une absurdité évidente. Un membre emporté, un accroissement d'embonpoint, ne changent pas la personnalité; c'est la monade de Leibnitz.

« Mon identité personnelle implique l'existence continue de cet être indivisible que j'appelle *moi*. Quel que soit ce moi, c'est quelque chose qui pense, qui agit, etc. Je ne suis ni pensée, ni action, ni sentiment ; je suis un être qui sent, qui agit et qui pense. Mes actions, mes pensées, mes sentiments changent à chaque instant : leur existence est successive; mais ce *moi* ou *je* auquel ils appartiennent est permanent, et il est le sujet commun de toute cette succession de pensées, d'actions et de sentiments que j'appelle miens.

« Mais peut-être tout cela n'est-il qu'une vaine imagination? Qui vous dit qu'il y ait un sujet permanent de ces pensées, de ces sentiments que vous appelez vôtres? Qui me le dit? La mémoire.

« Mais, si c'est la mémoire qui me fait connaître mon identité, ce n'est pas la mémoire qui la constitue. J'ai fait ou pensé ce que j'ai fait ou pensé, que ma mémoire me le rappelle ou non. Dire que le souvenir d'une action, ou, selon l'expression inexacte de Locke, la conscience d'une action est ce qui m'en constitue l'auteur, me paraît aussi absurde que de dire que croire à la création du monde, c'est l'avoir créé.

« On peut douter de l'identité d'êtres étrangers, et la

détermination de l'identité des personnes a souvent donné matière à des procès sérieux ; mais nul n'a jamais douté de la sienne propre.

« L'identité personnelle est l'identité parfaite : elle n'admet pas divers degrés ; elle est le type et la mesure naturelle de toutes les autres identités, qui sont imparfaites.

« La notion générale d'identité dérive de la croyance à notre identité personnelle.

« Où nous apercevons une grande ressemblance, nous sommes portés à mettre cette identité réelle avec laquelle nous sommes si familiers.

« La croyance à l'identité des autres personnes n'est qu'une conjecture ; la croyance à notre propre identité est une certitude invincible.

« L'identité des objets des sens n'est jamais parfaite ; car tous les corps sont divisibles et dans un changement perpétuel ; mais, quand le changement est graduel, nous laissons à l'objet son premier nom, et nous disons que c'est le même objet. — Quelques exemples : un régiment, un vaisseau.

« L'identité que nous attribuons au corps, c'est-à-dire à des collections, naturelles ou artificielles, n'est donc pas une identité véritable. Mais la nôtre, ou celle de nos semblables, est incontestable, parfaite, et n'admet pas de degré ; elle est le fondement de tout droit, de toute obligation, de toute responsabilité, et sa notion est fixe et précise. »

« Chap. VI. *De l'opinion de Locke sur l'identité person-*

nelle. — Locke observe avec raison que, pour savoir ce que c'est que l'identité personnelle, il faut connaître le sens du mot personne, et il définit la personne un être et un être intelligent, doué de raison et de conscience.

« De cette définition de la personne, il suit nécessairement que, tant que l'être intelligent continue d'exister et d'être intelligent, il doit être la même personne. Dire que l'être intelligent est la personne, et cependant que la personne cesse d'exister quand l'être intelligent continue, ou que la personne continue quand l'être intelligent cesse d'exister, c'est, à mon gré, une contradiction singulière.

« La définition de la personne détermine parfaitement en quoi consiste l'identité personnelle ; mais comment connaissons-nous l'identité et qui nous la persuade ? A cette seconde question Locke répond que l'identité personnelle, c'est-à-dire la *mêmeté* de l'être pensant, consiste dans la conscience, et que l'identité personnelle s'étend aussi loin que la conscience, qui la mesure et la limite.

« Cette doctrine a des conséquences étranges : par exemple, si la même conscience pouvait être transportée à deux êtres différents, ce qu'on ne peut démontrer impossible, dit Locke, deux êtres différents seraient la même personne. Si un être intelligent perdait la conscience des actes qu'il a faits, ce qui est très-possible, il ne serait plus la même personne qui les a faits, et un être intelligent serait autant de personnes différentes

qu'il perdrait de fois la conscience de ses actions antérieures.

« Il suit encore de la doctrine de Locke qu'un homme peut être et en même temps ne pas être la personne qui a fait une action particulière.

« Supposez qu'un brave officier ait été fouetté quand il était petit garçon, que dans sa première campagne il ait enlevé un drapeau à l'ennemi, et qu'enfin il ait été fait général. Supposez encore, ce qui est très-possible, que, quand il prit le drapeau, il se soit souvenu d'avoir été fouetté dans son enfance; que, lorsqu'il était général il se soit souvenu d'avoir pris un drapeau, mais qu'il ait absolument perdu la conscience d'avoir été fouetté : il est certain, dans la réalité des choses, que le même homme qui a été fouetté à l'école est la même personne qui a enlevé le drapeau, et que celui qui a enlevé le drapeau est la même personne qui est devenue général; d'où il suit, si l'on peut se fier à la logique, que le général est la même personne qui a été fouettée à l'école; mais, comme la conscience du général ne s'étend pas jusqu'au souvenir du fouet, il s'ensuit, selon Locke, qu'il n'est pas la personne qui l'a reçu : donc le général est et en même temps n'est pas la même personne qui a été fouettée à l'école.

« Mais, sans nous arrêter à toutes les conséquences qu'on peut tirer de cette doctrine, considérons-la en elle-même.

« 1° Confusion de la conscience et de la mémoire. Souvent, dans le langage ordinaire, on dit sentir pour

avoir une vive mémoire, et cette expression ne cause aucune erreur, parce que nous en connaissons parfaitement le sens; mais, quand elle passe dans le langage philosophique, elle engendre une fausse théorie.

« 2° Non-seulement Locke confond la mémoire avec la conscience, mais encore la réalité de notre identité personnelle avec l'opinion que nous avons de cette identité. Il est certain que le souvenir que j'ai d'avoir fait une action est le fondement de la certitude que j'ai d'être la même personne qui l'a faite; et c'est là, je crois, ce qu'entendait Locke. Mais dire que le souvenir que j'ai d'avoir fait une action est ce qui me constitue l'auteur réel de cette action, c'est attribuer à la mémoire ou à la conscience le pouvoir magique de créer son objet, quoique cet objet ait dû exister avant d'être éclairé par la mémoire ou la conscience. Confondre la conscience ou la mémoire de l'identité possible avec la réalité de cette identité, c'est confondre le témoignage avec la chose témoignée.

« 3° Attribuer l'identité personnelle à la conscience, c'est la détruire, la conscience ne percevant que des modifications qui varient incessamment. Si l'identité personnelle consiste dans la conscience, nul homme ne persiste le même deux instants de suite dans sa vie.

« 4° Locke confond l'identité personnelle qui appartient à un seul et même être individuel avec cette identité d'induction que nous attribuons à une collection d'individus de la même espèce. Quand il dit que la même conscience se prolonge à travers la succession de

substances diverses, que la même conscience s'étend aux actes passés et aux actes futurs, il est clair qu'il ne parle pas de la même conscience individuelle, mais d'une conscience analogue. Ainsi l'identité s'évanouit dans la ressemblance, l'individu dans l'espèce, et l'identité personnelle dans l'humanité. La conscience cesse quelquefois, dans un profond sommeil par exemple; donc notre identité personnelle cesse avec elle. Locke dit que le même être ne peut commencer deux fois à exister; donc notre identité périt et se renouvelle chaque fois que nous cessons et que nous recommençons de penser, n'eussions-nous cessé de penser qu'une minute. »

M. D. Stewart traite deux fois de l'identité personnelle : dans ses *Essais philosophiques* et dans le second volume des *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*.

Éléments de la philosophie de l'esprit, tome II, sect. II, *De certaines lois de croyance, inséparablement attachées à l'exercice de la conscience, de la mémoire, de la perception et du raisonnement*[1]. M. D. Stewart, après avoir montré le vice de cette expression, conscience du moi, combat plus fortement encore celle de conscience de l'identité personnelle, la notion de l'identité ne présupposant pas seulement l'exercice de la conscience, mais celui de la mémoire, puisqu'elle renferme l'idée de temps.

[1] Traduction française de M. Farcy, in-8, 1825, p. 26.

« La croyance à l'identité personnelle est nécessairement attachée à chacune de nos pensées et de nos actions, et on peut la considérer comme l'un des éléments les plus simples et les plus essentiels de la connaissance humaine. Il est impossible de concevoir aucun être intelligent et actif qui en soit privé. Cependant, quelque solide que soit cette croyance, il est digne de remarque que le métaphysicien seul l'exprime par des paroles et la réduit en proposition. Pour les autres hommes, ce n'est pas un objet direct de la conscience, c'est une condition, une supposition nécessairement impliquée dans l'exercice de toutes nos facultés, sans que la conscience l'aborde directement. Il est peu philosophique de penser qu'une discussion métaphysique puisse jeter quelque lumière sur cette croyance élémentaire et primordiale ; tout ce qu'on peut et doit faire en pareil cas, c'est de constater le fait. Je ne puis cependant passer sous silence les efforts ridicules de quelques hommes d'esprit pour expliquer par quel progrès de connaissance nous arrivons à la découverte de notre existence et de notre identité continue. Quand et comment, demande-t-on, un enfant forme-t-il l'idée abstraite et métaphysique exprimée par le pronom *je* ou *moi*? Pour toute réponse, j'observerai que quiconque cherche à expliquer un phénomène suppose qu'il est possible de le résoudre dans quelque loi plus générale que celle qui lui a été assignée jusqu'ici. Or comment chercher à expliquer le *je* ou *moi* par une loi antérieure à celle que nous lui assignons, dans cette philosophie qui dérive toutes les

connaissances humaines de l'exercice de la réflexion, puisque chaque acte de réflexion implique la croyance invincible à l'existence de l'être réfléchissant? Donc toute théorie qui prétend résoudre la certitude de l'existence dans une certitude antérieure renferme le paralogisme que les logiciens appellent pétition de principe; car elle résout nécessairement le fait à expliquer dans une loi dont l'évidence repose sur celle du fait même qu'elle doit expliquer. La véritable analyse philosophique s'arrêtera donc à ce fait; et chercher à l'expliquer est une tentative désespérée qui suppose l'ignorance profonde des règles de la logique et du sens commun. »

Essais philosophiques. *Du système de Locke*[1]. — « Comme chaque acte de la conscience est nécessairement accompagné de la croyance à notre existence personnelle, ainsi la comparaison des sensations et des pensées dont nous avons maintenant la conscience, et de celles dont nous nous souvenons d'avoir eu conscience antérieurement, est nécessairement accompagnée de la certitude irrésistible de notre identité personnelle. Malgré les bizarres difficultés élevées à ce sujet, je ne puis concevoir aucune conviction plus parfaite, aucune vérité plus claire pour ceux de nous qui ne se sont pas faussé l'esprit par l'abus des spéculations métaphysiques. Les objections fondées sur les changements qui arrivent à des objets naturels sans que pour cela ils perdent leur premier nom, ne s'appliquent point à l'iden-

[1] Trad. franç. de M. Huret, p. 33.

tité personnelle, à celle de l'être pensant. Dans la question, le mot identité est employé dans des sens différents. Et qu'on ne me demande pas ce que j'entends par identité personnelle, car je n'en peux donner une définition logique, pas plus que de la sensation ni de la volonté. Mais si l'embarras de définir l'identité personnelle ou d'autres subtilités scolastiques portaient quelqu'un à ne pas s'occuper de ce qu'il deviendra demain, attendu que la personnalité continue est une chimère, je pense que, pour rendre au sens commun un pareil extravagant, ce n'est pas à la logique qu'il faudrait avoir recours.

« Quoique la conscience et la mémoire nous révèlent notre identité personnelle, il n'est pas exact de dire, avec Locke, que la conscience constitue l'identité personnelle, doctrine, dit Butler, dont la conséquence inévitable est qu'une personne n'a existé et n'a agi qu'autant qu'elle se souvient de l'avoir fait. Il est évident, dit Butler, que la conscience de l'identité personnelle présuppose l'identité personnelle, et ne la constitue pas plus que la connaissance dans d'autres cas ne constitue la réalité de son objet.

« Je suis tout à fait de l'avis de Butler, et la critique qu'il fait de Locke me paraît aussi exacte qu'importante et ingénieuse; mais le langage qu'il emploie ne me satisfait point : il dit toujours la conscience de notre identité personnelle, tandis que la réflexion découvre aisément, à ceux mêmes qui attribuent directement à la conscience la notion de l'existence personnelle, que la

croyance de l'identité présuppose, outre la conscience, l'exercice de la mémoire et l'idée du temps. »

Le fait de la croyance à l'identité de l'existence personnelle établi. et décrit avec exactitude, il reste encore quelques questions à résoudre ou du moins à poser.

1° Notre identité nous est révéleé par la mémoire, et sans la mémoire nul n'aurait la connaissance de son identité ; mais comment se fait-il qu'une fois cette notion introduite par la mémoire, elle lui survive ? Cependant le fait est certain ; ainsi la mémoire ne me rappelle pas en ce moment ce que j'ai fait hier ; et je suis sûr pourtant que j'étais hier. J'ai oublié ce que je fis, sentis, pensai, telle ou telle année, et je suis convaincu que j'étais alors le même que je suis aujourd'hui. Le défaut de mémoire n'altère pas la croyance à l'existence continue; il n'affecte que la connaissance de ses modifications.

2° Votre identité, telle que vous la concevez, ne regarde-t-elle que le passé? La croyance que vous en avez ne s'étend-elle pas aussi à l'avenir? Si je suis convaincu que le moi d'aujourd'hui est identique avec le moi d'hier, je le suis aussi que le moi de demain sera identique avec celui d'aujourd'hui. Qui me porte ainsi dans l'avenir et m'y révèle mon identité aussi certainement que dans le passé? D'où vient cette croyance à notre identité future ? Est-ce une simple induction, et croyons nous à notre identité future, comme nous croyons que le soleil se lèvera demain ?

3° L'identité du moi n'est-elle pas le fondement de sa

spiritualité? Tandis que les phénomènes qui se succèdent sur le théâtre de la conscience sont très-différents, le moi seul reste toujours le même. Tandis que le temps et la conscience distinguent et divisent toutes nos pensées, le moi demeure indivisible; ses actes ont leur succession; lui, il est en dehors de la succession; il est donc en dehors du temps, au moins du temps fini, et par conséquent en dehors de tout espace. Or n'est-ce pas cette absence de toute divisibilité du moi, n'est-ce pas cette simplicité rigoureuse qu'on appelle sa spiritualité, en opposition au caractère manifeste des phénomènes matériels? Il y a d'autres démonstrations de la spiritualité de l'âme; mais celle-là est la démonstration primitive; elle n'est pas le fruit du raisonnement, et nul raisonnement ne la peut détruire[1].

4° Sommes-nous actifs ou passifs dans le premier fait de conscience?

Reconnaissons les éléments qui entrent dans ce fait. Il y en a trois : une sensation, la conscience qui la perçoit, et la loi des substances qui révèle le moi.

Considérons d'abord la conscience et la sensation.

Il est certain que nous ne connaissons point la conscience sans la sensation, ni la sensation sans la conscience. Une vraie sensation est une sensation sentie; c'est l'âme modifiée et l'âme sachant qu'elle est modifiée. Ces deux manières d'être de l'âme se confondent

[1] Cette démonstration de la spiritualité de l'âme a été developpée plusieurs fois par nous : elle n'exclut pas, elle confirme la démonstration qui a été donnée plus haut, p. 105.

pour nous dans un même fait. En vain l'âme serait-elle modifiée si elle ne savait point qu'elle l'est; en vain aurait-elle le pouvoir de le savoir si elle ne l'était point. Mais, parce que l'une de ces deux manières d'être n'est rien pour nous sans l'autre, s'ensuit-il qu'elles sont une seule et même chose? Pour que l'âme sache qu'elle est modifiée, ne faut-il pas qu'elle le soit? Et, d'autre part, la modification ne suppose-t-elle pas, pour être perçue, un pouvoir existant capable de la percevoir? La conscience ne crée pas la modification, ni la modification la conscience; mais la conscience entre en exercice à l'occasion de la modification, elle la rencontre et elle la perçoit.

Voici exactement le premier fait de l'intelligence humaine tel que nous le connaissons:

La conscience entre en exercice, elle perçoit une sensation, et en même temps nous croyons que cette sensation et la conscience qui la perçoit sont dans un sujet qui est *nous*.

Dès que la conscience agit, nous savons qu'elle agit: elle s'éclaire de sa propre lumière.

La connaissance de la sensation nous est donnée par la conscience.

La croyance au sujet de la sensation et de la conscience nous est donnée par une loi ou condition de la conscience que nous avons appelée loi des substances.

Ajoutez cette circonstance très-remarquable : que la conscience, en percevant la sensation, nous la décou-

vre, non pas comme un effet de notre activité propre, mais comme quelque chose de forcé; et par là nous distinguons la sensation de la conscience; la sensation vient évidemment du dehors; la conscience nous apparaît comme l'exercice d'une activité qui nous appartient.

Si donc on me propose cette question : Le moi est-il actif ou passif dans le premier fait? je puis répondre : Je ne connais pas directement le moi; je le connais par ses modifications et ses facultés. Or, au premier fait, je trouve tout ensemble une faculté qui est la conscience et une modification qui est la sensation. La conscience, étant une faculté en exercice, est active. La sensation, m'étant découverte par la conscience comme objet forcé de son exercice, est passive. On peut donc dire qu'au premier fait le moi est à la fois actif et passif. Je ne puis être actif sans savoir que je le suis, et je sais en même temps que je suis passif.

On voit combien est fausse l'assertion fameuse que toute connaissance vient de la sensation. La sensation par elle-même ne fait rien connaître; le moi ne peut se connaître, même en temps que passif, qu'en étant actif; loin donc que la sensation nous fasse tout connaître, c'est l'activité qui nous découvre jusqu'à la sensation passive et qui engendre toute la connaissance humaine.

Quand on a dit que la sensation est la source de toute connaissance, je sais qu'on a entendu la sensation sentie et non la sensation proprement dite. Mais alors on n'a pas commis une moins grande erreur de nous considé-

rer comme purement passifs dans la sensation sentie, car nous sommes alors tellement actifs, que, si nous ne l'étions pas, il n'y aurait rien pour nous. Il fallait donc distinguer dans la sensation sentie la sensation proprement dite qui est passive, et la conscience qui l'aperçoit et qui est active.

5° Reste à savoir quel est le caractère de l'activité qui paraît déjà dans le premier fait de l'intelligence.

Séparons-la d'abord de tout ce qui n'est pas elle.

Avant l'acte de la conscience, qui est un acte immatériel, est une espèce de mouvement organique et matériel. Les nerfs sont élastiques. susceptibles de tension, de contraction, etc.; quand on les touche, ils réagissent. La physiologie nous apprend qu'alors il y a une excitation intérieure correspondante à l'excitation extérieure. Mais il faut bien distinguer l'activité de l'âme de cette activité organique. Le désir le plus ardent n'est pas davantage l'activité vraie [1]. Celle-ci commence à l'acte de la conscience.

Mais, si on ne peut douter que l'acte de la conscience qui perçoit la sensation ne soit un phénomène actif, il n'est pas moins certain que cet acte n'est pas volontaire.

L'activité, qui n'est plus un mouvement organique, sans être encore la volonté, je l'appelle spontanéité [2],

[1] Voyez, sur la différence radicale du désir et de la vraie activité, le programme du cours de 1817, plus bas, page 245; les leçons de 1818 sur *le vrai, le beau et le bien*, leç. XIIe, p. 281. et, dans les FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie contemporaine*, l'article sur les *Leçons de M. Laromiguière*, p. 266, etc.

[2] Cette distinction de la spontanéité et de la volonté est un des points

mot très-bien fait, et qui représente excellemment le fait qu'il exprime.

La spontanéité entre en exercice par une force qui est en elle, mais sans préméditation, sans connaissance préalable d'elle-même et de ses effets. Elle ne choisit pas d'agir; choisir d'agir, c'est vouloir.

L'activité volontaire sait l'effet qu'elle produira, et c'est pour cela qu'elle le produit.

C'est surtout à la volonté qu'appartient la liberté.

En remontant à l'étymologie du mot liberté, je vois que *libra*, balance, suppose deux choses en regard l'une de l'autre. En effet, dans certains cas, on a bien la conscience d'être en quelque sorte placé entre deux choses entre lesquelles on balance. Les hommes se regardent comme libres lorsque, attirés par deux objets, ils choisissent l'un plutôt que l'autre, avec la conscience de pouvoir faire le contraire même de ce qu'ils font. Je peux me promener ou m'asseoir : il y a là deux choses entre lesquelles la volonté sait qu'elle peut se déterminer à son choix ; elle est libre.

Cette question : Sommes-nous libres? est pour nous toute résolue par le témoignage de la conscience attestant que dans certains cas nous pouvons faire le contraire de ce que nous faisons [1].

sur lesquels nous avons le plus insisté. Voyez plus bas, cours de 1817, fragment sur la *spontanéité et la réflexion*, et les leçons de 1818, leç. IIe, p. 41, leç. IIIe, p. 60-67, leç. Ve, p. 110-113. Voyez aussi le volume consacré à la *Philosophie de Kant*, leç. VIIIe.

[1] Sur la liberté, voyez plus bas le programme de l'année 1817, p. 245, le cours de 1818, leç. XIIe, le cours de 1819, *Philosophie sensualiste du*

Outre cette preuve suprême de sens intime, il y a des raisons morales qui achèvent la démonstration de la liberté humaine. Dieu aurait-il pu nous imposer des obligations si nous n'eussions été capables de les accomplir? Quel mérite et quel démérite peut-il y avoir là où il n'y a pas de liberté? Le devoir suppose invinciblement la liberté. C'est Kant qui a le premier proposé ou mis en lumière cet argument [1]. Il est excellent, mais il n'est qu'accessoire. L'argument direct est le témoignage de la conscience, que l'argument de Kant fortifie, mais qu'il ne suppléerait pas.

Pour bien comprendre la liberté de nos déterminations, distinguons soigneusement dans la détermination les divers motifs qui nous sollicitent et la force même qui se détermine.

Il y a en nous divers motifs d'agir : les uns, plus vulgaires, se confondent sous le nom de *désir du bonheur;* les autres, d'une nature plus élevée, sous le nom de *devoir*. La conscience nous montre souvent le désir et le devoir aux prises l'un avec l'autre; nous sentons en nous leur contrariété, leur combat; quelquefois la délibération se trahit par ses angoisses mêmes, les divers mobiles agitant douloureusement la balance. Mais prenons garde que cette image ne nous trompe : il faut sortir de cette philosophie qui fait de l'âme un être

dix-huitième siècle, leç. Iʳᵉ et leç. IIIᵉ; *Philosophie écossaise*, leç. Xᵉ; et surtout dans la *Philosophie de Locke*, une exposition complète de la liberté, leç. XIIIᵉ.

[1] Voyez le cours de 1818, leç. XIIᵉ, p. 350.

passif que les divers motifs déterminent, comme les poids déterminent le fléau de la balance. Il n'y a pas de forces étrangères qui déterminent le moi ; c'est lui-même qui se détermine par la force propre et libre qui est en lui. Quand le bonheur ou le devoir l'emporte, ce n'est pas un poids qui est plus fort que l'autre, c'est le moi libre qui, après avoir délibéré, choisit et veut, et exécute ce qu'il a voulu.

La force de détermination n'est dans aucun des mobiles extérieurs ou intérieurs, mais dans le pouvoir même de la volonté.

Le pouvoir délibérant, choisissant, se déterminant, voulant enfin, est inexplicable : il réside dans les profondeurs de l'âme.

XII

DE L'IDÉE DE LA DURÉE

La vie intellectuelle commence au premier acte et finit au dernier acte de la conscience. Rien n'est dans l'entendement humain avant la conscience ; et son objet direct et immédiat est une modification de l'âme, une pensée, une sensation, ou un acte, et, pour parler plus généralement, un phénomène. Tel est le premier fait ; voici le second : quand je dis le second, je m'exprime mal, car il n'y a pas lieu à ces mots de premier et de deuxiéme dans des faits simultanés; aussitôt, dis-je, que la conscience aperçoit un phénoméne, un jugement, inséparable de l'opération de la conscience, révéle l'être, sujet du phénomène. La loi qui préside à ce jugement, nous l'appelons loi des substances; c'est elle qui nous découvre la substance spirituelle que nous sommes.

Ce jugement doit être bien distingué de tous les autres jugements. La logique ordinaire fonde le jugement sur l'idée; c'est souvent un paralogisme. Ce n'est pas ici, par exemple, l'idée d'être qui, jointe à celle de phénoméne, produit, par la comparaison et par la perception d'un rapport de convenance entre ces deux

idées, la croyance à l'être réel, sujet des phénomènes de la conscience : non; aussitôt qu'un phénomène quelconque est aperçu par la conscience, un jugement primitif et naturel nous révèle notre existence, et c'est à l'aide de ce jugement que, par la réflexion et l'abstraction, nous acquérons plus tard l'idée d'existence. Il y a jugement d'abord et ensuite idée, et non pas idée d'abord et ensuite jugement. Voilà pourquoi l'expression d'idées innées choque tant le sens commun ; il n'y a pas d'idées innées; il y a des jugements primitifs qui produisent des idées. Il y a des idées simples, indécomposables, irréductibles, c'est-à-dire qu'on ne peut rapporter à rien d'antérieur, si ce n'est au jugement qui nous les donne. Admettre des idées innées, c'est prendre le résultat pour la puissance qui le produit. Il faut également renoncer à cette autre hypothèse que toutes nos idées viennent des sens. Ce n'est pas l'expérience sensible qui nous donne la connaissance du moi ; loin de là, c'est un jugement qui s'applique à une sensation peut-être, mais qui n'est nullement fondé sur elle.

Ainsi nous distinguons deux faits dans le fait général et permanent de la conscience : 1° l'aperception directe qui tombe sur quelque phénomène; 2° le jugement, inséparable de tout acte de la conscience, qui découvre la substance, l'être que nous sommes. L'école anglo-française du dernier siècle, niant la loi des substances, était donc sceptique ou devait l'être sur la réalité du moi. La philosophie allemande n'a pas nié la loi, elle l'a même reconnue et décrite, mais elle lui a enlevé

toute son autorité, en l'accusant d'être purement subjective, et elle est arrivée au même point que la philosophie anglaise et française. Qu'importe, en effet, qu'on reconnaisse et qu'on décrive exactement la loi des substances, si on ne lui donne qu'une valeur subjective et phénoménale? L'école écossaise a reconnu la loi, et elle lui a maintenu l'autorité que lui imprime la nature elle-même.

Nous n'avons avancé aucun fait que vous ne puissiez vérifier. L'aperception des phénomènes de la conscience et la croyance à la réalité du moi sont des faits intellectuels que vous retrouvez en vous-même. A chaque moment, vous pouvez les reproduire avec facilité. Nous n'avons pas imaginé d'hypothèse; nous sommes resté dans les limites d'une observation rigoureuse.

Nous n'avons pas plus fait d'hypothèse sur la mémoire que sur la conscience. Qu'est-ce que la mémoire? Quand on a décrit tous les faits que l'esprit humain comprend sous le nom de mémoire, on a répondu philosophiquement à cette question.

La mémoire comprend trois faits bien distincts : 1° conception ou image d'une chose; 2° jugement du passé; 3° jugement d'identité. Je me souviens en ce moment de m'être promené hier; j'ai d'abord la conception ou l'image d'une certaine promenade sans la rapporter à tel ou tel temps. De plus, je juge que c'est moi qui me suis promené, et que ce moi qui se souvient aujourd'hui de s'être promené hier est en effet le même qui s'est promené : c'est le jugement d'identité. Outre

cela, je juge qu'entre l'action de s'être promené et celle de se le rappeler, il s'est passé un certain temps, et c'est ce jugement du passé qui introduit en mon esprit la notion de durée. C'est en vain que je cherche d'autres faits qui se rapportent à la mémoire.

Ici, comme dans l'analyse des faits de conscience, distinguons bien d'abord, on ne peut trop le répéter, le jugement de la notion ou idée. Quand on dit que l'idée du temps est innée, on dit une chose vraie sous un point de vue, inexacte et fausse sous un autre. Le jugement qui nous donne la durée, dans l'exercice même de la mémoire, est un jugement nécessaire, essentiel à l'esprit humain; voilà ce qui est inné, ou du moins la puissance de porter de pareils jugements est innée; mais la notion, l'idée, la connaissance qui en résulte ne l'est pas, parce qu'un résultat ne peut l'être. Il en est de même pour les idées d'identité, de simplicité, de spiritualité; elles ne sont pas innées, mais la puissance de porter les jugements qui nous les donnent est innée. C'est dans ce sens que Leibnitz a dit profondément : Il n'y a pas d'idées innées; mais l'esprit humain est inné à lui-même. Peut-être m'arrêté-je trop longtemps là-dessus. C'est que malheureusement, dans les logiques qui règnent encore, on tire toujours le jugement de l'idée, c'est-à-dire qu'on bouleverse l'ordre vrai de la connaissance : non, encore une fois, ce sont les idées qui viennent du jugement [1].

[1] Sur la vraie théorie du jugement, voyez plus haut p. 153, et la note.

Décrivons les deux jugements renfermés dans l'acte de la mémoire. Commençons par le jugement d'identité.

Ce jugement est enveloppé dans tout acte de la mémoire; on ne peut se rappeler avoir fait une chose sans juger en même temps que le moi qui se rappelle avoir fait cette chose est le même qui l'a faite. De ce jugement se tire l'idée d'identité. Cette idée est indéfinissable; mais l'observation intellectuelle l'éclaire suffisamment. Elle atteste qu'il n'y a qu'un être identique, qui est le moi; ses facultés mêmes ne sont pas identiques. En creusant la notion d'identité, nous voyons qu'elle renferme celles d'unité, de durée continue, d'indivisibilité, de simplicité, etc. Or évidemment ces notions ne peuvent s'appliquer aux opérations du moi; le moi seul est un, indivisible, simple, etc., tandis que ses opérations sont transitoires, successives, variables, différentes. L'identité, comme l'a dit Buttler, périt dans la plus légère diversité; il y a diversité jusque dans la plus grande ressemblance, et ici la ressemblance même manque souvent. Par quel côté le désir ressemble-t-il à la volonté et à la liberté? Il n'y a rien de commun entre ces deux faits; il y a même entre eux un absolu contraste. A aucun titre il n'est permis à une philosophie raisonnable de placer l'identité dans des phénomènes essentiellement variables et différents, que ces phénomènes soient des sensations, des idées ou des facultés : l'identité vraie ne réside que dans le moi.

Arrivons au jugement du passé, qui engendre l'idée de la durée.

Toutes les langues parlent du temps ; tout acte de mémoire entraîne l'idée de temps. Qu'est-ce que cette idée? Voici les faits psychologiques dans l'ordre où ils m'apparaissent.

Lorsque je juge que je suis le même aujourd'hui qu'hier, je juge implicitement qu'entre ma conscience d'hier et mon souvenir d'aujourd'hui il s'est écoulé une portion quelconque de temps. Qu'on ne me demande pas ce que c'est que ce temps, cette durée ; je la conçois mais je ne puis la définir : *intelligo si non interrogas*, paroles que j'interprète bien autrement que Locke[1] ; il en conclut que la durée est une chimère qui ne résiste pas au moindre examen; moi, j'entends que l'on conçoit la durée, mais qu'on ne peut l'expliquer, comme on ne peut expliquer bien d'autres choses que l'on conçoit parfaitement. Je conçois la durée, mais je ne puis vous l'expliquer si vous ne la concevez aussi et si vous exigez que je vous en rende compte.

Le jugement de la durée a lieu au premier acte de la mémoire, puis il s'en détache de lui-même. Il est impossible de croire que cette durée est concentrée en nous. Nous ne l'avons pas créée; elle était avant et elle sera après l'acte de la mémoire. Un acte de mémoire nous force de croire au passé; mais ce n'est pas cet acte présent qui fait le passé, comme la prescience ne crée pas l'avenir.

La mémoire, introduisant l'idée du passé, nous fait

[1] *Essai sur l'ent. hum.*, II, 14.

ainsi reconnaître une durée antérieure. Quand je dis : je me souviens qu'avant-hier j'ai parlé devant vous, dans ce jugement est impliqué celui-ci : il s'est écoulé un certain intervalle de temps entre le moment dont je me souviens et le moment où je parle. Je ne puis dire je dure, que parce que je puis dire je me souviens, et réciproquement je ne puis me souvenir si je n'ai duré.

Non-seulement je crois que je dure, mais je crois que mes semblables durent et que leur durée n'est pas la mienne, et que, quand je serais anéanti, ils seraient encore.

Il y a plus; je crois que les êtres matériels durent aussi, et que, si les êtres spirituels étaient anéantis, l'univers subsisterait.

Toutes ces croyances sont des faits universels et nécessaires; il n'est jamais venu dans l'esprit d'aucun homme de penser que ce fût lui qui fît la durée des autres êtres, pas plus qu'il n'a cru que la durée des êtres spirituels fît la durée des êtres matériels. Voyons ce qu'il faut conclure de là.

Dire que la durée d'un autre être n'est pas la mienne, que la durée des êtres spirituels n'est pas la durée des êtres matériels, c'est dire que les différents êtres participent de la durée, mais ne la constituent pas.

Interrogez-vous au sortir d'une léthargie : vous croyez que vous avez duré pendant un certain temps, qu'ainsi vous avez traversé la durée, mais que vous ne l'avez ni hâtée ni retardée, qu'elle a marché, bien que vous n'ayez pu mesurer son cours.

Non-seulement nous avons l'idée d'une durée différente de celle du moi et du monde, mais nous croyons que cette durée ne finira jamais et n'a jamais eu de commencement. Concevons-nous en effet que nous puissions arriver à une limite de temps dans le passé ou dans l'avenir? Entassez des milliards de siècles les uns sur les autres, jamais vous ne pourrez épuiser ce que nous comprenons par la durée. C'est l'imagination qui assigne des limites à la durée; la raison n'y en trouve point. Notre apparition sur la terre est un point dans la durée; tous les empires qui ont fleuri occupent une certaine époque de la durée; imaginez d'autres empires avant ceux-là, imaginez des myriades d'êtres avant vous, jamais vous ne pourrez les concevoir que dans la durée. Nous ne pouvons concevoir aucun événement que dans la durée, comme nous ne pouvons concevoir aucun corps que dans l'espace. L'espace subsisterait quand tous les corps seraient détruits; de même la durée, qui est le lieu des esprits, comme l'espace est le lieu des corps, subsisterait alors même que toutes les pensées seraient supposées détruites. Supposez tous les êtres anéantis; ne concevez-vous pas encore une durée prête à recevoir ceux que Dieu appellerait à l'existence?

La durée est éternelle, ou elle doit avoir un élément qui ne soit pas elle, mais qui, seul ou combiné avec d'autres éléments, la produise. Qu'on me dise quel est cet élément; qu'on me dise si on peut même le concevoir. Cet élément, s'il est, est dans le

temps, il dure, et alors, au lieu de constituer la durée, il la suppose; ou bien, pour ne pas supposer le temps, il faut admettre que cet élément n'est pas dans le temps, et alors il nous est impossible de concevoir que ce soit quelque chose. Pour assigner une origine à la durée, il faudrait trouver zéro de durée constituant la durée; ce qui est absurde. Nous ne pouvons expliquer la durée, parce que ce serait tenter de concevoir quelque chose qui soit avant elle. La durée est donc éternelle.

Résumons et poursuivons.

Je suis et je me souviens, donc je dure. Cette durée est à mes propres yeux renfermée dans l'intervalle de temps qui sépare le premier acte de la conscience du dernier acte de la mémoire.

Je connais des objets extérieurs, et je suis convaincu qu'ils étaient avant que je les connusse, et qu'ils seront encore quand j'aurai cessé de les considérer : croyance d'une durée renfermée dans l'existence actuelle, antérieure et postérieure, des autres êtres.

La connaissance de la durée actuelle, antérieure et postérieure des êtres, me suggère la croyance d'une durée sans commencement et sans fin, dans laquelle la durée des êtres qui ne sont pas moi et ma propre durée m'apparaissent comme des parties de la durée, qui ne la divisent pas réellement mais qui la mesurent.

J'ai dit qu'il est impossible de révoquer en doute la croyance à la durée infinie et je crois l'avoir prouvé; car, d'abord, si la durée n'est point infinie par rapport à son commencement, il faut qu'elle ait commencé. Or qu'est-

ce que commencer? On dit qu'un événement a commencé lorsqu'on conçoit un temps où cet événement n'était pas encore. La notion de commencement implique donc celle de temps. Ainsi concevoir le temps commençant, c'est le concevoir dans un point du temps postérieur à un autre point du temps où le temps était supposé n'exister pas, ce qui est absurde, et prouve que, toutes les fois qu'on essaye de concevoir un commencement au temps, on se condamne à un cercle vicieux. Il en est de même quand on veut donner une fin au temps. Concevoir qu'une chose finira, c'est la concevoir non existante dans une époque du temps postérieure à celle où elle existait; dire que la durée pourra cesser, c'est donc dire qu'il y aura une époque de la durée où la durée ne sera pas, ce qui est résoudre le temps dans le temps, et terminer la durée dans la durée.

Permettez-nous de vous soumettre de nouveau, en l'éclaircissant, cette preuve de l'éternité de la durée que nous croyons péremptoire. Si le temps a commencé, le temps n'est pas divisible à l'infini; s'il n'est pas divisible à l'infini, on doit arriver, en le divisant, à un élément générateur qui ne soit pas encore le temps, mais qui serve à le composer. Or, supposez un élément de temps qui ne soit pas le temps; ce quelque chose sera zéro de temps; ce zéro de temps sera donc l'élément générateur du temps; mais jamais zéro de temps ajouté à zéro de temps ne donnera le temps. Il est donc impossible de trouver l'élément du temps; donc le temps est divisible à l'infini. Vainement la soumettra-t-on aux plus subtiles mesures,

on trouvera toujours le temps sous son instrument. La divisibilité du temps à l'infini emporte l'idée de sans fin et sans commencement, c'est-à-dire l'éternité.

Faisons une observation sur le langage que nous employons ici. Le mot temps a deux significations différentes, celle de durée finie et celle de durée infinie. Peu importe, pourvu qu'on ne confonde pas les notions; mais il semble que c'est à la durée finie que s'applique ordinairement le mot temps. La durée des êtres et la nôtre sont finies; cette durée est le temps. La durée infinie s'appelle l'éternité. Le temps est dans l'éternité comme l'espace est dans l'immensité.

Maintenant l'idée du temps, soit fini, soit infini, est-elle une idée générale et abstraite?

Est-ce une idée générale? non, car ce n'est pas une idée abstraite.

L'abstraction est la conception d'un sujet séparé des qualités qui le composent, ou d'une qualité séparée du sujet où elle existe. Il faut abstraire d'abord pour pouvoir généraliser; car, en fait de qualités, par exemple, la généralisation embrasse et réduit en une unité fictive les diverses qualités semblables abstraites de plusieurs sujets. L'abstraction est donc ici la conception d'une qualitéséparée de son sujet, c'est-à-dire n'existant pas; car nulle qualité ne peut avoir d'existence réelle que dans un sujet, et qui dit qualité abstraite dit qualité non existante. Or l'idée que nous avons de notre durée, de la durée extérieure et de l'éternité implique la croyance à l'existence réelle de ces trois sortes de du-

rées, c'est-à-dire de la durée en elle-même, et cela, quand même tous les êtres qui durent seraient détruits.

Un autre caractère de l'abstraction, c'est qu'elle est libre. Je puis considérer à volonté une couleur dans son sujet ou hors de son sujet. L'idée du temps a un caractère tout différent : elle est nécessaire. Il m'est impossible de ne pas concevoir le temps comme différent de moi et de tous les êtres qui en participent. Singulière abstraction que celle qui serait nécessaire et qui emporterait avec elle la croyance nécessaire à l'existence!

Passons à une autre question : Quel est l'ordre de génération et quelle est l'origine des trois faits que nous venons de constater? Quel est celui qui se présente à nous le premier, et dans quel ordre se succèdent-ils?

Il est évident que, si nous n'avions pas de mémoire, nous n'aurions aucune connaissance de notre durée, et, sans la connaissance de notre durée, nous n'aurions celle d'aucune autre. Nous nous apercevons les premiers sur le théâtre du temps ; l'idée du temps nous est d'abord donnée en nous-mêmes; par conséquent, la durée nous apparaît d'abord comme finie; ensuite elle nous apparaît plus étendue dans les objets extérieurs; enfin nous la concevons infinie, éternelle.

Mais comment allons-nous d'une de ces conceptions à l'autre? Nous avons démontré que ce passage ne pouvait être opéré ni par l'abstraction ni par la généralisation. Deux hommes éminents qui m'honorent de leur amitié, qui me soutiennent de leurs conseils, M. Maine de Bi-

ran, dans de profonds mémoires qu'il a bien voulu me communiquer[1], et M. Royer-Collard dans ses belles leçons[2], ont appelé *induction* le procédé qui, après la conception de notre propre durée, nous fait concevoir la durée extérieure et la durée éternelle. Je n'examine point si ce mot est bien approprié au fond en question ; je remarque seulement que Bacon l'a employé dans une autre acception, qu'il ne lui faut pas supposer ici. L'induction de Bacon est ce procédé de l'esprit qui tire de l'expérience une loi pour l'avenir, qui, de ce que le même fait s'est répété douze fois, par exemple, dans certaines circonstances, conclut qu'à l'avenir il se produira encore dans ces mêmes circonstances. Cette induction n'a rien de commun avec celle dont parlent MM. Maine de Biran et Royer-Collard. Une fois cette distinction établie, nous consentons bien volontiers à ce qu'on emploie ici le mot induction. Pour nous, attaché aux faits eux-mêmes, et assez indifférent aux dénominations, nous nous bornons à dire que la même loi qui nous fait induire ou conclure de la succession des phénomènes intérieurs de sentiment et de pensée, attestés par la mémoire, l'existence d'une durée finie qui est la nôtre, nous fait induire ou conclure également de la succession des phénomènes extérieurs une durée extérieure, et de toute succession possible de phénomènes une durée éternelle[3].

[1] Œuvres philosophiques, 4 vol. in-8, t. Ier : *Examen des leçons de M. Laromiguière ; article de Leibnitz, et Réponses*, p. 388.

[2] Œuvres de Reid, t. IV, p. 273-284 et 379-394.

[3] Dans le cours de 1818, leç. IIe, p. 48-51, et dans la *Philosophie de*

Il est démontré que l'homme croit à l'éternité; il faut donc que le philosophe accepte cette croyance. On veut bien convenir que l'esprit humain a l'idée de durée éternelle; mais on demande si cette idée n'est pas une illusion : de ce que vous croyez à un objet, dit-on, s'ensuit-il que l'objet de votre croyance existe? A cela nous répondons que, si l'on veut révoquer en doute l'autorité du principe qui nous fait passer de notre durée à la durée éternelle, on détruit une loi de notre nature; et, si celle-là, pourquoi pas aussi toutes les autres? Pourquoi ne détruit-on pas la loi qui nous fait croire à la réalité de notre propre durée? Pourquoi ne détruit-on pas la mémoire elle-même, qui n'a pas de meilleurs titres pour être conservée? Mais toucher à la mémoire, c'est s'en prendre au raisonnement, qui ne peut agir sans elle; c'est attaquer toutes les autres facultés qui n'ont pas d'autres garanties de certitude.

Soit, dira-t-on : nous admettons la durée éternelle; mais qu'est-ce que cette durée? quelle est sa nature? A quoi je pourrais répondre : Je n'en sais rien. Les philosophes écossais ont prétendu qu'il fallait s'en tenir à cette réponse. Bien des philosophes n'ont pas été aussi sages ou aussi timides. Parmi les opinions célèbres sur la nature de la durée, on connait celle de Newton et de Clarke. Selon eux, si l'éternité était une chose en soi, elle serait Dieu; elle ne peut donc être qu'un attribut de Dieu; ainsi Dieu constitue le temps et l'espace,

Locke, leç. VII[e], nous avons réduit cette prétendue induction à une application nouvelle, mais parfaitement régulière, de principes connus.

et c'est sur cette croyance de l'éternité, commune à tous les hommes, que Clarke fonde sa preuve de l'existence de Dieu. J'ai, dit-il, la notion certaine de l'éternité; or l'éternité ne peut être qu'un attribut de Dieu, donc Dieu existe. Reid s'explique avec une médiocre estime sur cette opinion de Newton et de Clarke : « Je ne sais, dit-il, si cette philosophie est aussi solide que sublime[1]. » Du moins elle n'infirme en rien les résultats obtenus par la plus sévère psychologie; et c'est à ces résultats modestes mais assurés que nous nous attachons ici, sans désespérer toutefois de conclusions plus hautes.

Il est encore une autre question très-délicate, celle de la mesure du temps : nous nous bornerons à l'indiquer.

Une source abondante d'erreurs est de confondre la mesure avec la chose mesurée. La chose mesurée est la durée; nous concevons la durée comme égale et uniforme; c'est-à-dire que nous croyons que le temps s'écoule uniformément pour tous les hommes, qu'il ne va pas plus vite pour l'un que pour l'autre. Cette croyance est profondément gravée dans l'esprit de tous les hommes; ils sont sûrs, par exemple, que si deux montres, mises dans une chambre au même moment et retirées au même moment, marquent un temps écoulé différent, ils sont sûrs, dis-je, que l'une des deux montres se trompe, et que le temps s'est écoulé uniformément. Cette croyance à l'uniformité du temps fait que nous

[1] Voyez le cours de 1819, *Philosophie écossaise*, leç. VIII[e].

demandons aux hommes le même compte de leur temps, loi bien injuste si le temps dure une heure pour l'un et deux heures pour l'autre. Toute la vie humaine implique la supposition de l'uniformité et de l'égalité de la durée.

Or, pour mesurer une chose uniforme, il faut une mesure uniforme aussi : cela est évident de soi-même, mais quelle sera cette mesure uniforme?

On l'a placée dans le mouvement.

> Dieu dit au mouvement : Du temps sois la mesure
> Le temps sera pour toi...

Mais le mouvement ne saurait être au moins la mesure primitive du temps; car je ne connais le mouvement qu'à la condition de connaître le dehors et l'étendue, puisque sans étendue il n'y aurait pas de mouvement. Or c'est une chose certaine que nous pouvons nous souvenir sans connaître le dehors; et, si nous nous souvenons, nous connaissons la durée, et par conséquent nous le mesurons. Le mouvement ne saurait donc être la mesure primitive du temps, puisque le temps a été ou a pu être mesuré par nous avant que nous connussions le mouvement.

Ainsi cette première hypothèse n'est point admissible, il faut que la mesure du temps soit en nous. Maintenant peut-on dire que la mesure que nous cherchons soit la succession de nos idées? Non, car il faudrait que tous les hommes eussent le même nombre d'idées qui se succédassent également. Il y a des hommes qui ont

cent idées pendant que d'autres n'en ont pas dix; et cependant tous croient à la même durée. La succession des idées est une mesure inégale du temps; elle n'est donc point la mesure vraie.

Nous portons en nous-mêmes une autre mesure égale, constante, uniforme. Voici la théorie que M. Maine de Biran a le premier trouvée, et que M. Royer-Collard a mise dans tout son jour[1]. Les idées varient, elles ne peuvent mesurer également le temps, mais l'acte de la volonté le plus simple possible est l'instant indivisible, c'est-à-dire l'unité de temps, c'est-à-dire encore la mesure primitive et rigoureusement égale du temps. Toutes les autres mesures dérivent de celle-là, et celle-là ne peut dériver d'aucune autre. Mais, encore une fois, je ne traite pas la question, je me contente de marquer la solution qui en a été donnée par deux hommes illustres que je considère comme mes maîtres et comme ceux de la philosophie française du dix-neuvième siècle.

[1] *Œuvres de Reid*, t. IV, p. 394-411. Voyez *Philosophie de Locke*, leç. vie.

DEUXIÈME PARTIE

ANNÉE 1817

PROGRAMME DU COURS

SUR LA NATURE, L'ORIGINE ET LA LÉGITIMITÉ DE NOS CONNAISSANCES DANS L'ORDRE INTELLECTUEL ET DANS L'ORDRE MORAL[1]

DIVISION ET CLASSIFICATION DES QUESTIONS MÉTAPHYSIQUES.

DIVISION.

Toutes les questions métaphysiques sont renfermées dans les trois suivantes :

1° Quel est l'état actuel, quels sont les caractères observables des connaissances humaines dans l'intelligence développée?

2° Quelle est l'origine de ces connaissances, quels sont leurs caractères primitifs?

3° Quelle est leur valeur et leur légitimité?

[1] Par un scrupule peut-être excessif d'exactitude historique, nous conservons ces deux programmes de 1817, comme nous avons fait de celui de 1816. L'autorité exigeait des programmes dans l'intérêt des élèves de l'École normale. Ils devaient contenir en abrégé le cours tout entier. Pour cela il fallait rechercher des formes concises et techniques, ici excusables, ce semble, mais qui seraient ailleurs bizarres et d'assez mauvais goût. Ce sont là les misères du métier de professeur. Il est rare qu'on n'en rencontre pas des traces dans les écrits des philosophes qui ont passé par l'enseignement. Elles abondent dans les plus grands docteurs de la scolastique, dans Kant, et dans plus d'un de ses successeurs, et le Grec Aristote lui-même n'a pas toujours su s'en préserver.

Les deux questions de l'état actuel et de l'état primitif des connaissances humaines les considérent dans l'esprit humain, dans le sujet où elles résident, c'est-à-dire sous un point de vue subjectif.

La question de la valeur et de la légitimité des connaissances humaines les considére relativement à leur objet, c'est-à-dire sous un point de vue objectif.

CLASSIFICATION.

1° Il faut traiter la question de l'état actuel des connaissances humaines avant celle de leur état primitif; car, en commençant par rechercher leur état primitif, on pourrait bien n'obtenir qu'un faux primitif, qui ne rendrait qu'un actuel hypothétique, dont la légitimité serait seulement celle d'une hypothèse.

2° Il faut traiter la question de l'état actuel et de l'état primitif de nos connaissances avant celle de leur légitimité; car les deux premières questions appartiennent au système subjectif, et la troisième au système objectif, et l'on ne peut connaître l'objet avant le sujet.

Toutes nos connaissances subjectives étant des faits de conscience, des phénomènes, on appelle leur étude psychologie ou phénoménologie.

L'étude de nos connaissances objectives, les considérant relativement à leur objet et à des existences réelles, s'appelle ontologie.

La science entière porte le nom de métaphysique.

PSYCHOLOGIE OU PHÉNOMÉNOLOGIE.

DE L'ÉTAT ACTUEL ET DE L'ÉTAT PRIMITIF.

De l'état actuel.

De la méthode psychologique et de l'observation intérieure.

De la division et de la classification des connaissances humaines d'aprés la distinction de leurs caractéres actuels.

Vices de plusieurs classifications. Vraie classification : distinction des connaissances humaines d'après leurs caractères opposés de contingence et de nécessité.

Système de l'empirisme. Réfutation de l'empirisme hors des limites du contingent.

Théorie des principes nécessaires.

Des caractères qui accompagnent celui de nécessité.

Question de l'énumération des connaissances nécessaires. Difficultés de cette énumération.

Qu'elle n'a été essayée dans la philosophie moderne par aucun philosophe avant le dix-huitième siècle. Leibnitz lui-même distingue les vérités nécessaires des vérités contingentes, mais sans les décrire ni les compter.

Exposition de la doctrine de Reid sur les vérités nécessaires ou premiers principes qu'il appelle *lois constitutives de l'esprit humain.*

De son propre aveu, Reid ne les a point épuisées.

Kant : *Formes de la sensibilité, catégories de l'entendement, idées de la raison.*

Essai pour réduire tous les principes et toutes les notions à deux, substance et cause : principe des substances et principe de causalité.

Le professeur, pour éviter toute apparence trop systématique, s'attache aux principes suivants, dont il décrit les caractères actuels :

Principe des substances ainsi énoncé : Toute qualité suppose un sujet, un être réel.

Principe d'unité : Toute pluralité suppose unité.

Principe de causalité : Tout ce qui commence d'exister a une cause.

Principe des causes finales : Tout moyen suppose une fin.

De l'état primitif.

Distinction de l'ordre de déduction des connaissances humaines et de leur ordre d'acquisition, de l'ordre rationnel ou logique et de l'ordre chronologique ou psychologique.

De là le double sens du mot primitif : un principe peut être primitif ou logiquement ou psychologiquement.

PRIMITIF LOGIQUE.

Les principes contingents ont un antécédent logique ; la certitude du principe général repose sur celle des faits particuliers dont il est la somme.

Au contraire, les principes nécessaires n'ont point et ne peuvent

avoir d'antécédent logique, nul fait particulier ne pouvant fonder un principe nécessaire.

PRIMITIF PSYCHOLOGIQUE.

Les principes généraux contingents ont leur primitif psychologique dans un fait individuel et déterminé.

Les principes nécessaires ont aussi leur primitif psychologique, individuel et déterminé ; car rien ne nous est donné primitivement sous un type universel et abstrait; mais tout primitif est individuel et déterminé ; or, tout primitif psychologique étant un fait individuel et déterminé du moi, c'est dans le moi, c'est-à-dire dans les modifications ou les déterminations individuelles du moi, attestées par la conscience, que se trouve l'origine psychologique de toutes nos connaissances.

Mais il y a cette différence entre le primitif d'un principe contingent et celui d'un principe nécessaire, que l'un a besoin de nouveaux faits, plus ou moins semblables, et jamais identiques puisqu'ils sont tous individuels et déterminés, pour engendrer le principe général contingent, qui n'est autre chose que le résultat comparatif d'un certain nombre de diversités individuelles; tandis que, pour engendrer le principe nécessaire, le fait indivuel et déterminé, qui lui sert d'antécédent psychologique, n'a pas besoin de nouveaux faits et le contient déjà tout entier. En un mot les principes contingents ont un primitif psychologique multiple dans une succession de faits individuels comparés; les principes nécessaires ont ou peuvent avoir leur antécédent psychologique dans un fait unique.

Le nœud de la difficulté et de la contradiction apparente qui se rencontre ici est dans cette vérité, base du systéme intellectuel : qu'il y a des faits individuels composés de deux partis, dont la première est individuelle, et la seconde, bien qu'individuelle dans son rapport avec la première, n'est cependant pas, considérée en elle-même, purement individuelle.

EXEMPLE.

L'énergie de ma volonté produit un mouvement interne qu'il ne s'agit point ici de décrire avec précision.

Ce fait, individuel et déterminé dans sa totalité, se résout en deux éléments très-distincts : d'abord une volonté individuelle, celle du moi, avec un mouvement individuel, dont l'intensité se mesure souvent, mais pas toujours, par celle de la volonté, et en dépend; de plus, un rapport du mouvement produit à la volonté productrice.

La première partie de ce fait est personnelle et relative au moi; elle varie avec ses deux termes; elle est la partie empirique du fait. Quand l'abstraction rassemble sous un même point de vue les diversités successives de cette partie empirique, elle en compose une idée générale; et la possibilité où nous sommes aujourd'hui d'appliquer cette idée générale à un certain nombre de cas particuliers, constitue ce que nous appelons un principe général contingent.

Mais la seconde partie du fait, c'est-à-dire le rapport de telle cause déterminée à tel effet déterminé, quoique individualisée dans la première, en est distincte. Faites varier les termes individuels, le rapport reste le même; faites enfin abstraction de l'individualité de la cause et de celle de l'effet, le rapport de cause à effet reste dans l'esprit. Cette seconde partie du fait en est la partie absolue.

Or, dès que le fait complexe en question tombe sous ma conscience, je ne suis pas libre de faire ou de ne pas faire abstraction de sa partie individuelle; cette abstraction s'opère indépendamment de ma volonté, et j'ai immédiatement la conception du rapport de cause à effet.

Ce rapport, qui était contingent dans le fait complexe parce qu'il était attaché à une cause et à un effet déterminés et par là contingents, n'en est pas plutôt séparé, qu'il m'apparaît absolu et nécessaire.

Aussitôt que j'ai la notion du rapport nécessaire de cause à effet, j'ai le pricipe de causalité, c'est-à-dire je suis dans l'impossibilité de ne pas appliquer à tous les cas possibles la notion du rapport nécessaire que j'ai obtenue par l'abstraction de la partie individuelle du fait concret.

Cette abstraction n'est pas la même que celle qui, dans la formation des connaissances contingentes, donne l'idée générale; celle-ci procède à l'aide de la comparaison et de la généralisation, nous l'appelons abstraction comparative; celle-là procède par la simple sé-

paration des deux parties d'un seul et même fait; c'est pourquoi nous l'appelons, abstraction immédiate.

Le procédé abstractif immédiat n'opère que sur un seul fait, ou du moins on ne voit pas qu'un second ou un troisième fait puisse donner plus que le premier, et il agit inévitablement, tandis que l'autre abstraction a besoin de plusieurs faits; et de plus elle est volontaire; car, qui voudrait ne pas comparer, ne généraliserait jamais.

Vue générale de l'origine et de la génération des principes contingents et des principes nécessaires:

CONTINGENT.	NÉCESSAIRE.
Fait individuel.	Fait individuel, composé d'une partie empiriqne individuelle et d'une partie absolue.
Succession de plnsieurs faits individuels.	Point de succession.
Procédés: abstraction, comparaison, généralisation.	Procédés: abstraetiou immédiate. Éliminatinn de la partie empirique et dégagement de la partie nécessaire.
Résnltat: idée générale.	Résultat: idée nécessaire.
Possibilité d'appliquer l'idée générale à nn certain nombre de cas, ou principe général.	Impossibilité de ne pas appliquer cette idée à tous les cas, ou principe nécessaire.

Le professeur s'attache à reconnaître l'origine des principes nécessaires de substance, d'unité, de causalité, et des causes finales, comme il a décrit spécialement les caractéres actuels de ces principes, et parce que ces principes embrassent et constituent toute la vie intellectuelle.

FAITS PRIMITIFS INTERNES.

CONTINGENT.	NÉCESSAIRE.
1° Affection ou volition et en général modification déterminée; rapport; moi.	1° Élimination de la modification et dn moi; dégagement du rapport nécessaire d'attribut à sujet.
2° Succession d'affections ou de volitions et en général pluralité déterminée; rapport; moi identique et un.	2° Élimination de la pluralité déterminée et du moi identique et un; dégagement du rapport nécessaire de plnralité à unité.
3° Acte volontaire et effet voulu; rapport; pouvoir et vouloir du moi.	3° Élimination de l'effet voulu et dn moi; dégagement dn rapport nécessaire de cause à effet.
4° Volition, direction déterminée du pouvoir volontaire, c'est-à-dire moyen déterminé; rapport; fin déterminée.	4° Élimination du moyen et de la fin déterminée; dégagement du rapport nécessaire de moyen à fin.

Le principe d'identité et d'unité se rattache au principe des substances, comme le principe de la fin se rattache à celui de la cause.

L'absolu, étant avant nous, nous domine primitivement, sans nous apparaître primitivement dans sa forme pure, et nous force d'abord de concevoir, sous une qualité déterminée, un être déterminé qui est le moi. Mais aussitôt que ce rapport nous a été suggéré dans un concret primitif déterminé, dont le moi est un des termes, il se dégage du moi, nous apparaît sous sa forme pure et dans son évidence universelle. Il en est de même de la croyance à l'identité du moi qui nous est donnée par le principe d'unité dans la mémoire.

La révélation primitive de l'existence du moi et de sa durée dans l'exercice de la conscience et de la mémoire par les principes absolus de substance et d'unité, est le lien primitif qui joint l'ontologie à la psychologie et la première lumière qui éclaire l'objet dans le sein même du sujet.

ONTOLOGIE ET LOGIQUE.

Objets externes de nos connaissances; moyens par lesquels nous y arrivons; légitimité de ces moyens.

AME. — MATIÈRE. — DIEU.

AME

L'âme, ou le moi réel et substantiel, est objective en ce sens qu'elle ne tombe pas sous l'œil de la conscience. Examen de l'opinion qui fait du moi un phénomène ou une succession de phénomènes.

La connaissance de l'âme ou du moi réel et substantiel est le résultat de l'application du principe des substances.

Application primitive et non pas logique, qui donne un être déterminé, moi; fait primitif, composé d'une modification individuelle, d'un être existant, moi, et d'un rapport individualisé dans ses deux termes, mais qui enveloppe un rapport fondamental et essentiel entre la modification et l'être.

Distinction du jugement naturel et primitif d'avec le jugement logique qui part d'un principe logique, c'est-à-dire indéterminé, pour arriver à une conséquence logique et indéterminée :

Le moi identique et un, nous est manifesté par un jugement pri-

mitif qui intervient dans la mémoire, comme le moi par un jugement de même ordre qui intervient dans la conscience.

Examen de l'opinion qui fait apercevoir le moi identique et un par la conscience.

Le jugement primitif d'identité enveloppe le rapport nécessaire de pluralité à unité, de succession à durée.

MATIÈRE.

Le principe de causalité, recueilli dans un fait primitif de conscience et devenu principe nécessaire et absolu, nous fait concevoir, dans certains cas, l'existence de causes extérieures. L'intervention de la perception externe nous manifeste le mode d'exister de ces causes, à savoir l'étendue. Le principe des substances, recueilli dans le fait primitif du moi et devenu principe nécessaire et absolu, nous suggère la conception d'un être réel sous l'étendue, laquelle nous apparait alors comme la qualité première d'une substance que nous appelons matière.

Les qualités de la matière sont premières ou secondes; elles varient en degré; ou même elles changent et se succèdent; mais le principe d'identité et d'unité, recueilli dans les jugements de la mémoire, et devenu principe nécessaire et absolu, nous suggère la conception d'un être identique au milieu des variations de ces qualités.

DIEU.

L'expérience ne permettant pas d'attribuer à la matière l'activité volontaire et l'intention, et ne lui laissant que des pouvoirs ou forces physiques, les principes de causalité et de finalité persistent, et, aidés par le principe d'unité, rapportent ces forces à une seule cause suprême, volontaire et libre, et agissant avec un plan et une fin; et cette cause, le principe des substances nous la fait concevoir comme un être réel et substantiel : Dieu.

LÉGITIMITÉ DE NOS MOYENS DE CONNAITRE.

Pour infirmer la certitude de l'existence des objets de nos connaissances, on dit que les principes qui nous les donnent, étant des principes subjectifs, ne peuvent avoir une autorité objective.

Entend-on par subjectif ce qui est relatif à tel sujet, et par objectif ce qui est absolu? Alors, il est faux que nous ayons obtenu l'objectif par des principes subjectifs. Qu'est-ce que le principe de causalité, par exemple? Le principe de causalité est l'impossibilité de ne pas appliquer en tous les cas possibles, et partout où un phénoméne quelconque paraît, le rapport nécessaire d'effet à cause. Mais ce rapport nécessaire, nous l'avons obtenu en faisant abstraction du moi. Le principe de causalité n'est donc point subjectif, dans ce sens qu'il n'est point relatif à tel ou tel sujet individuel. Ainsi, quand ce principe nous fait concevoir l'existence de Dieu, nous ne croyons pas alors à l'absolu sur la foi du relatif, à l'objectif sur la foi du subjectif; mais nous croyons à l'absolu sur la foi de l'absolu, à l'objectif sur la foi de l'objectif.

Si on entend par subjectif tout ce qui est interne, et par objectif tout ce qui est externe, il est vrai de dire en ce sens que nous croyons à l'objectif sur la foi du subjectif. Mais comment serait-il possible que nous connussions les existences externes par un principe qui ne fût pas interne? C'est moi qui connais; je suis un être déterminé qui ne connais et ne puis connaître qu'en moi-même.

Un principe ne perd pas son autorité parce qu'il apparaît dans un sujet déterminé. De ce qu'un principe absolu tombe sous la conscience du moi, il ne s'ensuit pas qu'il devienne par là relatif au moi. L'absolu apparaît nécessairement dans le déterminé, l'universel dans l'individuel, le nécessaire dans le contingent, la personne intelligente dans le moi, l'homme dans l'individu, la raison dans la conscience, l'objet dans le sujet.

MORALE.

DIVISION ET CLASSIFICATION DE NOS RECHERCHES MORALES.

DIVISION.

Toutes les questions morales sont renfermées dans les trois questions suivantes :

1° Quels sont les caractéres actuels des principes moraux?

2° Quelle est leur origine?

3° Quelle est leur légitimité?

Les deux premiéres questions considèrent les principes moraux

en eux-mêmes dans le sujet où ils résident. C'est ici la morale proprement dite.

La troisième question les considère relativement aux conséquences qui en dérivent et aux objets qu'ils nous découvrent. C'est ici la religion, bien entendu la religion naturelle.

CLASSIFICATION.

1° Il faut traiter la question de l'état actuel des principes moraux avant celle de leur état primitif; car, en commençant par rechercher leur état primitif, on pourrait bien n'obtenir qu'un faux primitif, qui ne rendrait qu'un actuel hypothétique, dont la légitimité serait seulement la légitimité d'une hypothèse.

2° Il faut traiter la question de l'état actuel et primitif de nos connaissances avant celle de leur légitimité; car les deux premières questions appartiennent au système subjectif, et la troisième au système objectif,et l'on ne connaît l'objet que par le sujet.

On ne va donc point de la religion à la morale, mais de la morale à la religion; car si la religion est le complément nécessaire de la morale, la morale est le fondement nécessaire de la religion.

PSYCHOLOGIE MORALE.

État actuel.

Question de la classification de nos principes moraux.

Classification de nos principes moraux d'après la distinction de leur contingence et de leur nécessité.

THÉORIE DES PRINCIPES MORAUX CONTINGENTS.

Dans la classe des principes moraux contingents, on peut ranger des faits qui ne sont point des principes, mais des sentiments, des mouvements, des instincts, que leur variabilité rapproche des principes moraux contingents.

Les instincts moraux sont relatifs à l'expansion, comme la pitié, la sympathie; ou relatifs à la concentration, comme l'horreur du malaise, l'amour du bien-être, l'amour de soi.

Les principes moraux contingents ne sont que la passion généralisée, l'instinct érigé en principe rationnel.

Les principes généraux qui se rapportent à l'instinct d'expansion forment ce qu'on peut appeler la morale du sentiment, morale mobile et non obligatoire. Morale de la pitié, de la sympathie, de la bienveillance considérée comme sentiment.

Les principes généraux qui se rapportent à l'amour de soi constituent le système de l'amour-propre, la morale de l'intérêt, morale mobile et non obligatoire.

Énonciation du principe fondamental de la morale de l'intérêt : ne considérez une action à faire que dans son rapport à votre bonheur personnel.

Que tous les principes généraux contingents se rapportent en dernière analyse à la sensibilité.

THÉORIE DU PRINCIPE DE LA MORALE.

Qu'il y a en nous un principe moral universel, qui embrasse tous les temps, tous les lieux, le possible comme le réel. Principe du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Ce principe éclaire les actions et les qualifie. Celle de nos facultés à laquelle ce principe se rapporte, est la raison morale.

Caractère spécial de ce principe : pour l'intelligence, la nécessité, et pour la volonté, l'obligation. De là la loi morale.

Énonciation de la loi morale : fais le bien pour le bien ; ou plutôt, veux le bien pour le bien. La loi morale s'applique surtout aux intentions.

Le principe moral étant universel, le signe, le type extérieur auquel on reconnaît qu'une résolution est conforme à ce principe, est l'impossibilité de ne pas ériger le motif immédiat de cette résolution en une maxime de législation universelle. Casuistique morale.

Des différentes applications de la raison morale, c'est-à-dire des différents devoirs. Devoirs envers Dieu, une fois que son existence est connue, devoirs envers les autres et envers nous-même.

Fondement du principe stoïque de l'égalité des devoirs entre eux.

Les devoirs envers nous-même sont aussi vrais, aussi certains, aussi obligatoires que les autres devoirs, parce qu'ils ne se rapportent pas au moi sensible, mais à l'homme, à la personne morale, qui seule a des devoirs ; dans ce sens, on pourrait dire que tous les devoirs sont des devoirs envers nous-même.

DE LA LIBERTÉ.

Deux preuves invincibles de la liberté : la raison et la conscience.

La loi morale implique logiquement une volonté libre. Le devoir suppose le pouvoir. Placé entre la passion qui l'entraîne et la loi morale qui lui commande, l'homme doit être pourvu d'une force de résolution volontaire qui puisse résister à l'une et obéir à l'autre. Rapport de la liberté et de la loi dans l'économie de la vie morale.

De plus la liberté est un fait.

Analyse du phénomène de l'action libre.

Distinction de la volonté et du désir. Désir, modification passive de la sensibilité; volonté libre, force propre de l'homme.

La volonté regarde la vertu, comme le désir regarde le bonheur.

PRINCIPE DU MÉRITE ET DU DÉMÉRITE.

Non-seulement nous aspirons sans cesse au bonheur, comme êtres sensibles, mais quand nous avons bien fait, nous jugeons, comme êtres intelligents et moraux, que nous sommes dignes de bonheur. Principe nécessaire du mérite et du démérite, origine et fondement de toutes nos idées de châtiment et de récompense.

La question du souverain bien n'a pas encore été parfaitement résolue, parce qu'on a cherché à une question complexe une solution unique.

Solution épicurienne : entière satisfaction du désir du bonheur.

Solution stoïque : parfait accomplissement de la loi morale.

La véritable solution est dans l'harmonie de la vertu et du bonheur mérité par elle.

Mais les deux éléments de la solution ne sont pas égaux. Le bonheur est la conséquence, la vertu est le principe.

QUESTION DU BIEN ET DU MAL MORAL ET PHYSIQUE.

La somme du bien moral l'emporte incontestablement sur celle du mal moral, car la société subsiste ; et quoiqu'en dise Kant, le bonheur en général l'emporte sur le malheur dans la destinée de l'homme honnête.

Cependant la vertu condamne à bien des sacrifices, car elle n'existe qu'à ce titre que les passions seront combattues et surmontées.

Quand la sympathie nous entraine à soulager un infortuné, cette action a quelque chose de délicieux; car, loin d'être le sacrifice d'une passion, elle est la satisfaction d'une passion, noble, il est vrai, mais naturelle. Beau moral. Mais nous n'avons pas toujours une passion naturelle au service de la loi morale; presque toujours il faut lutter contre nos affections les plus chères. Sublime moral.

Quand le mal physique serait encore plus considérable, quand la nécessité du sacrifice serait et plus fréquente et plus dure, il ne faudrait pas moins s'y soumettre, car la loi morale est indépendante de la sensibilité.

De même, en présence de la vertu malheureuse, le principe du mérite et du démérite prononce encore que le bonheur est dû à la vertu.

Situation morale de l'homme sur la terre.

État primitif.

La question de l'état primitif en morale est la même qu'en métaphysique, et elle a la même solution.

RELIGION.

L'absolu apparaît dans la conscience, mais il y apparaît indépendant de la conscience et du moi; et c'est à ce titre qu'il oblige la personne morale, qui est en nous comme un fragment de la nature morale universelle.

L'absolu n'étant pas relatif au moi, a une valeur légitime hors du moi qui l'aperçoit, mais qui ne le constitue pas.

Examen de la distinction de la raison spéculative et de la raison pratique. Unité de la raison, et réfutation de la doctrine de Kant sur la valeur différente des principes spéculatifs et des principes pratiques.

En métaphysique, les principes absolus de causalité, de finalité, de substance et d'unité nous ont conduits à la connaissance de

Dieu comme cause intentionnelle, une et substantielle ; quatre principes absolus nous ont donné l'être absolu, Dieu.

En morale, nous avons reconnu deux principes absolus, le principe du bien et du devoir, et le principe du mérite et du démérite. Ces deux principes, qui apparaissent à ma conscience comme absolus, ont, comme les premiers, une portée objective, et me révèlent des existences placées hors de moi. Rien de plus naturel et de plus légitime, puisqu'ils n'appartiennent pas au moi. Comme on a admis, en métaphysique, la légitimité des principes absolus, il faut admettre de même, en morale, la légitimité de principes qui sont de la même nature.

Examinons quelles sont les conséquences rigoureuses qui découlent des principes absolus de la morale ; voyons quelles existences nouvelles ils nous manifestent, ou quels caractères nouveaux ils impriment à celles que nous avons déjà obtenues. Antérieurement à la morale, nous avons obtenu Dieu, cause première, substantielle et une, à l'aide de quatre principes qui avaient leur fondement psychologique dans la puissance causatrice, l'unité et la substance du moi. Mais non-seulement je suis une cause substantielle et une, je suis encore un être moral. Il m'est donc impossible de ne pas transporter dans l'auteur suprême de mon être un nouveau caractère. Dieu n'est plus seulement pour moi le créateur du monde physique, mais le père du monde moral. L'auteur d'un être juste et libre ne peut être une fatalité aveugle ; en lui doit résider la justice à son plus haut degré et dans son modèle accompli. Ce n'est donc pas, à parler rigoureusement, la volonté divine qui me révèle la loi du devoir, c'est la loi du devoir qui me révèle la justice de la volonté divine.

Nouvelle application du principe de causalité, de finalité et de substance. Dieu, substance et raison première et dernière de la justice, idéal de la sainteté, saint des saints.

Retour sur l'univers. Obscurité profonde de l'univers sans la supposition d'un Dieu juste.

Quand, détournant les yeux du spectacle de l'univers, je les reporte sur moi-même, la justice divine m'apparait dans le principe de justice qui est au fond de ma conscience. Je me dis que Dieu ayant fait le monde, a dû le faire d'après les lois de la justice suprême ; de sorte que le monde extérieur, fût-il encore plus obscur

et livré à plus de désordres apparents, en présence même de ces désordres, le principe absolu de la justice, rapporté à Dieu, me ferait dire avec confiance : Ce que je vois et ce que je ne vois pas, tout est non-seulement pour le mieux, mais tout est bien, parfaitement bien, car tout est ordonné ou permis par une cause juste et toute-puissante.

Le principe de justice, transporté de moi à Dieu, fait luire la justice sur l'univers; le jugement du mérite et du démérite, transporté de moi à Dieu, me fournit de nouvelles lumières. Le jugement du mérite, porté par la personne morale, prononce que la vertu est digne du bonheur. Ce jugement, étant absolu, a une valeur absolue. Une fois que Dieu est conçu par moi comme un être moral souverainement juste, je ne puis pas ne pas concevoir que le principe absolu du mérite et du démérite ne remonte à Dieu lui-même; car Dieu est une nature morale, ou plutôt c'est la nature morale elle-même; il répugne donc que le principe du mérite et du démérite ne soit pas en lui.

Le principe du mérite et du démérite, ainsi transporté de moi au Dieu juste, impose en quelque sorte à ce Dieu juste et tout-puissant l'obligation de rétablir l'harmonie légitime du bonheur et de la vertu, troublée ici-bas par l'enchaînement fatal des causes extérieures. Dieu peut la rétablir, s'il le veut, et il ne peut pas ne pas le vouloir, puisqu'il est souverainement juste, et que lui aussi juge absolument que la vertu mérite le bonheur. Conception de l'autre vie.

La conception de l'autre vie est aussi absolue que la conception de l'existence de Dieu, que celle de l'existence des objets extérieurs, que celle de notre propre existence. L'absolu est ce qu'il est dans tous les cas ; si nous croyons légitimement à notre propre existence, nous pouvons croire au même titre avec confiance à la réalité d'une autre vie, à l'immortalité de l'âme.

Examen de l'opinion qui fonde l'immortalité de l'âme sur sa simplicité. L'argument est excellent, mais insuffisant. La simplicité est une condition nécessaire et une présomption d'immortalité. Le jugement du mérite et du démérite prononce seul, d'une manière absolue, que l'âme est immortelle.

Ainsi la loi du mérite et du démérite nous élève à l'immortalité de l'âme, comme le principe moral nous élève à la justice divine ;

et de même que la conception de la justice de Dieu met l'ordre et la lumière dans le monde, de même la conception d'une autre vie et de l'accomplissement futur de l'harmonie légitime de la vertu et du bonheur, nous fait consentir sans murmure aux misères de cette vie. Je conçois que les contradictions dont la vie est semée composent un état passager, et que l'ordre éternel, que me révèlent les principes absolus de la justice et du mérite, sera rétabli dans un autre monde.

Examen de la question : Pourquoi y a-t-il tant de souffrances dans cette vie?

Appréciation de la solution de l'optimisme ordinaire, tiré des lois générales du monde et de l'impossibilité où Dieu était de faire mieux.

Vraie solution : la fin de l'homme et le but de l'existence humaine n'étant pas seulement le bonheur, mais le bonheur dans la vertu et par la vertu, la vertu en ce monde est la condition du bonheur dans l'autre vie, et la condition de la vertu dans ce monde est la souffrance, plus ou moins fréquente, plus ou moins longue, plus ou moins vive. Otez la souffrance, plus de résignation ni d'humanité, plus de sacrifice, plus de dévouement, plus de vertus héroïques, plus de sublime moral. Nous sommes soumis à la souffrance parce que nous sommes sensibles, et parce que nous devons être vertueux. S'il n'y avait pas de mal physique, il n'y aurait plus de vertu possible, et ce monde serait mal adapté à la destinée de l'homme. Les désordres apparents du monde physique, et les maux qui en résultent, ne sont pas des désordres et des maux échappés à la puissance et à la bonté de Dieu. Dieu non-seulement les permet, mais il les veut; il veut qu'il y ait dans le monde physique pour l'homme un assez grand nombre de sujets de peine, afin qu'il y ait pour lui des occasions de résignation et de courage.

Rapport des lois de la nature extérieure et de notre nature physique et passionnée qui nous imposent la souffrance, avec la loi morale qui nous commande le courage, dans les desseins d'un Dieu moral qui a fait l'homme dans une fin morale.

Règle générale : Tout ce qui tourne au profit de la vertu, tout ce qui donne à la liberté morale plus d'énergie, tout ce qui peut servir au plus grand développement moral de l'espèce humaine, est bon. La souffrance n'est pas la pire condition de l'homme sur la

terre; la pire condition est l'abrutissement moral qu'engendrerait l'absence du mal physique. Fin sublime des misères de la vie.

Le mal physique externe ou interne se rattache à l'objet de l'existence, qui est d'accomplir ici-bas la loi morale, quelles que soient ses conséquences, avec la ferme espérance que la récompense ne manquera pas dans une autre vie à la vertu malheureuse. La loi morale a sa sanction et sa raison en elle-même; elle est même distincte de celle du mérite et du démérite qui l'accompagne et ne la fonde point. Mais si le principe du mérite et du démérite ne doit point être le principe déterminant de l'action vertueuse, il concourt puissamment avec la loi morale, parce qu'il offre à la vertu un motif légitime et certain de consolation et d'espérance. Part de la religion, part de la morale.

La morale est la connaissance du devoir et son accomplissement, quelles qu'en soient les suites.

La religion est la connaissance du devoir dans son harmonie nécessaire avec le bonheur, harmonie qui doit être réalisée dans une autre vie, par la justice et la toute-puissance de Dieu.

L'existence morale tout entière est dans ces deux mots harmoniques entre eux : *devoir* et *espérance*.

PROGRAMME D'UN COURS

SUR LES VÉRITÉS ABSOLUES [1].

Je livre au public philosophique le programme des leçons que j'ai données pendant quelques mois de cette année à l'École normale, sur un des points les plus élevés de la science. Toute vérité particulière est sans doute telle ou telle vérité, mais elle a de plus quelque chose en elle qui la constitue vérité; de même toute science se compose d'un élément particulier qui la fait elle et non pas une autre, et d'un élément supérieur et général qui lui imprime le caractère de science. Qu'est-ce donc qui constitue la vérité et la

[1] Ce programme de leçons faites aux élèves de l'École normale, dans l'intérieur de l'École en 1817, fut publié en 1818 dans les *Archives philosophiques*, et il a été réimprimé dans les *Fragments*.

science en elles-mêmes, comme vérité et comme science, indépendamment de leurs éléments particuliers, et de leurs applications particulières, dont l'intérêt philosophique est tout entier dans leur rapport avec leur élément supérieur ou leur principe?

L'idée fondamentale de la science est cet axiome platonicien : point de science de ce qui passe. L'absolu est le véritable élément scientifique.

L'esprit scientifique consiste à transporter sans cesse l'absolu dans le relatif, et à ramener sans cesse le relatif à l'absolu.

La méthode scientifique est de chercher l'absolu, sans lequel il n'y a point de vraie science, et de le chercher par l'observation, sans laquelle il n'y a point de science réelle.

Le problème scientifique est de trouver l'accord de la spéculation et de l'observation, c'est-à-dire de trouver *a posteriori* quelque chose qui soit *a priori*.

Sphères où peut s'exercer l'observation :

1° De la liberté ou du *moi*.

2° De la sensibilité et de ses deux modes, la sensation et le sentiment.

Que l'observation, soit qu'elle s'adresse à la sensibilité ou à la liberté, est dans une égale impuissance d'y trouver aucune base scientifique. En effet, si le caractère des phénomènes sensibles est d'être variable, et si le *moi* c'est l'individuel, l'absolu ne peut se trouver ni dans l'un ni dans l'autre, isolés ou réunis.

3° De la raison, comme distincte de la sensibilité et de la liberté. Elle tombe sous l'observation aussi bien que la sensibilité et la liberté. C'est dans cette sphère que l'observation saisit immédiatement des principes qui, aussitôt qu'ils apparaissent à l'observation, lui apparaissent antérieurs, postérieurs, supérieurs à elle-même, indépendants d'elle-même, vrais en tous temps et en tout lieu, parce qu'ils sont vrais en eux-mêmes, c'est-à-dire vrais d'une vérité absolue. Là est la solution du problème scientifique.

DIVISION DE TOUTE RECHERCHE SCIENTIFIQUE.

1° De l'absolu, comme idée, ou dans son rapport avec la raison. — *Psychologie rationnelle.*

2° De l'absolu, hors de la raison, dans son rapport avec l'existence. — *Ontologie.*

3° De la légitimité du passage de l'idée à l'être, de la psychologie rationnelle à l'ontologie. — *Logique.*

Classification de toute recherche scientifique, ou de l'ordre dans lequel les problèmes scientifiques doivent être traités.

La psychologie rationnelle doit être traitée la première, la première chose à faire étant de constater ce sur quoi on veut opérer. La logique doit être traitée avant l'ontologie, l'ontologie n'étant qu'une hypothèse si la légitimité des principes sur lesquels elle repose n'a pas été antérieurement démontrée.

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE,

OU DE L'ABSOLU CONSIDÉRÉ DANS SON RAPPORT AVEC LA RAISON.

Division de toute recherche psychologique.

Qu'il faut rechercher :

1° Les caractères actuels de l'idée de l'absolu, les principes rationnels tels qu'ils apparaissent aujourd'hui à l'observation ;

2° Les caractères primitifs de l'idée d'absolu, ou les principes rationnels tels qu'ils purent apparaître à leur origine ;

3° Le passage des caractères primitifs aux caractères actuels.

Ainsi : nature, origine, génération des principes rationnels ; actuel, primitif, rapport du primitif à l'actuel, telles sont toutes les questions dans lesquelles se divise la psychologie rationnelle.

Classification de toute recherche psychologique.

Comme il faut constater d'abord ce dont on veut chercher l'origine, sous peine de ne rencontrer peut-être qu'une fausse origine ou une origine hypothétique, il faut traiter l'actuel avant le primitif ; et comme on ne peut revenir du primitif à l'actuel qu'autant qu'on connaît l'un et l'autre, il s'ensuit qu'il faut traiter l'actuel et le primitif avant de rechercher le rapport du primitif à l'actuel. Ainsi traiter :

1° L'actuel, ou la nature des principes rationnels tels qu'ils se manifestent aujourd'hui ;

2° Le primitif ;

3° Le rapport du primitif à l'actuel.

PREMIÈRE PARTIE DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

Actuel.

De la méthode psychologique.

De l'instrument de la méthode, ou de la réflexion et de la conscience dans leur différence et dans leur rapport.

Des différents degrés à travers lesquels l'observation arrive à l'absolu.

Premier degré.

Distinction des principes rationnels contingents et des principes nécessaires.

Que l'observation découvre, dans la sphère rationnelle, des principes auxquels il nous est impossible de refuser notre assentiment, et dont le contraire implique contradiction.

Exemples mathématiques, métaphysiques, moraux, etc.

L'absolu est à ce degré une loi de l'esprit humain, une croyance, une forme, une catégorie, un principe nécessaire.

Objection de Kant : la nécessité détruit l'absolu qu'elle prétend fonder en lui imprimant un caractère réflexif, et par conséquent subjectif et personnel, par le rapport qu'elle lui impose avec le moi, siége de la personnalité et de la subjectivité.

Deuxième degré.

Non-seulement nous sommes dans l'impossibilité de ne pas croire aux divers principes rationnels énoncés plus haut ; mais nous sommes dans l'impossibilité de ne pas croire qu'ils sont vrais en eux-mêmes, indépendamment de l'impossibilité où nous sommes de ne pas croire à leur vérité.

Mais ici même nous ne sortons de la nécessité que par la nécessité ; l'absolu est encore réflexif, c'est-à-dire rapporté au *moi*, c'est-à-dire subjectif.

Troisième degré.

Le relatif suppose l'absolu.

Mais cet axiome est subjectif lui-même, étant encore un principe nécessaire, une loi, une forme, une catégorie. Ce n'est encore qu'une démonstration subjective de l'absolu : cercle du subjectif.

Quatrième et dernier degré.

Point de vue de la raison pure; ici enfin toute subjectivité, toute réflexivité expire dans l'intuition spontanée de la vérité absolue.

Analyse du fait de l'aperception pure.

Caractére spécial de ce point de vue; qu'il est impossible de s'y placer à volonté : caractère contraire du point de vue réflexif.

Obscurité nécessaire du point de vue spontané, non réfléchi, et par conséquent indistinct et obscur; clarté nécessaire du point de vue réfléchi et distinctif.

Tout ce qui est réfléchi étant distinctif est négatif; tout ce qui est spontané est positif; or, comme la clarté du négatif est une clarté négative, un simple reflet, une lumiére dénaturée par la réflexion, il s'ensuit que la lumiére réfléchie est fausse relativement à la lumiére spontanée, qui est la vraie; de là obscurité nécessaire du point de vue négatif et réfléchi; clarté nécessaire et réelle de la vue pure et spontanée.

Que les deux termes du fait de l'aperception pure, termes immédiats et intimes l'un à l'autre, sont la raison et la vérité, placées évidemment en dehors du moi.

C'est précisément dans cette indépendance du moi, du sujet, des formes, des catégories, des croyances, toutes nécessairement subjectives, que consiste l'absolu.

C'est là le plus haut point de vue d'où l'on puisse découvrir l'absolu en restant dans les limites de l'actuel. Il s'agit maintenant, toujours dans l'actuel, de revenir de ce degré aux degrés inférieurs et antérieurs qui nous y ont conduits.

L'absolu dans son indépendance absolue, dans sa pureté absolue, n'a d'autre caractère, d'autre *criterium* que lui-même; il contient en soi sa propre définition ; mais aussitôt qu'il entre en rapport avec le moi, il prend un nouveau caractère, un *criterium* relatif, non à lui-même, mais à ce à quoi il se communique.

Premier degré. Le premier degré de l'absolu en rapport avec l'homme ou comme idée, est l'aperception pure ; l'absolu ne perd encore de sa pureté que ce que lui enléve l'idée même de rapport. Lumière et obscurité première de ce point de vue, le plus pur qui puisse être pour l'homme.

Deuxième degré. L'aperception pure se réfléchit, s'obscurcit comme aperception pure, s'éclaircit en se subjectivant, en entrant en rapport plus intime avec le moi, siége de toute réflexion et de toute lumière.

Troisième degré. L'aperception pure passe de l'aperception réfléchie à la conception nécessaire, se subjectivant, s'éclaircissant et s'obscurcissant de plus en plus.

Quatrième degré. L'aperception devient croyance ; par l'habitude elle cesse d'être réfléchie, acquiert une fausse spontanéité d'application, et passe dans la logique sous le titre à la fois trompeur et véridique de lois inhérentes à l'intelligence, de principes constitutifs, de concepts nécessaires, de formes, catégories intellectuelles : dernier degré de la subjectivité de l'absolu.

Tous ces degrés se rencontrent souvent dans le même fait, enveloppés les uns dans les autres ; ils sortent perpétuellement les uns des autres et y rentrent perpétuellement, se dégagent et se confondent sans cesse. C'est ce mouvement perpétuel qui constitue la vie intellectuelle.

Distinction du sens commun et de la science.

La science veut savoir jusqu'où l'on peut savoir, épuiser tous les degrés intellectuels, arriver jusqu'au premier, et de là dominer tous les autres et se dominer soi-même. Le sens commun s'arrête aux degrés subjectifs ; sa borne est le nécessaire ; c'est là le point de départ de la science, mais non son terme.

PARTIE HISTORIQUE.

Philosophie moderne.

Idée scientifique de l'histoire de la philosophie du dix-huitième siècle, ou appréciation de toutes les écoles contemporaines considérées comme types de toutes les solutions possibles de la question de l'absolu.

Solutions	par la sensation		CONDILLAC.
	par la raison	subjective à son premier degré, ou par le sens commun	REID.
		subjective à son degré le plus élevé	KANT.
	par le moi		FICHTE.

SECONDE PARTIE DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

Du primitif, ou de l'origine des principes rationnels.

Écarter la question contradictoire de l'origine de l'absolu en lui-même; l'absolu étant ce qui ne peut pas ne pas être, ne peut avoir en soi ni fin ni commencement.

La seule question vraie est celle-ci : Sous quels caractères l'absolu, immuable dans son essence, nous a-t-il apparu d'abord? Question psychologique et non logique.

Réduction de la question à sa plus simple expression : quelle a été la première situation de l'esprit humain relativement à l'absolu?

Commencer par déterminer avec précision toutes les diverses manières d'être possibles de l'esprit, relativement à l'absolu, ou les diverses positions intellectuelles.

L'absolu ne peut apparaître à l'esprit que dans le concret ou dans l'abstrait.

Ces deux positions en contiennent encore deux autres : soit dans l'abstrait, soit dans le concret, l'esprit aperçoit l'absolu d'une aperception pure et spontanée, ou il les conçoit nécessairement et réflexivement.

Reste à déterminer l'ordre chronologique de ces positions.

Déterminer d'abord la priorité chronologique du réflexif et du spontané. Le spontané est antérieur au réflexif.

Ordre chronologique des diverses positions intellectuelles :

1° Aperception pure de l'absolu dans le concret;

2° Conception nécessaire de l'absolu dans l'abstrait.

Ce n'est là que la première partie du primitif. Les Principes rationnels dont l'origine vient d'être déterminée se composent ou paraissent se composer de notions. Par exemple, le principe de causalité se compose des notions de *cause* et d'*effet*, le principe des substances des notions de *substance* et de *qualité*. Les notions entrent dans les principes, mais ne les constituent pas. Il s'agit de savoir si ces notions sont antérieures aux principes, ou si elles résultent de l'application des principes.

Distinction des principes dont les notions sont directes, puisées

dans la perception directe d'un objet quelconque, ou indirectes, relatives à un objet qui échappe à toute perception directe.

Les notions directes peuvent être antérieures aux principes.

Les notions indirectes ne le peuvent pas.

D'où il suit que les principes composés de notions directes y peuvent avoir leur origine, et que les principes composés de notions indirectes ne peuvent trouver leur origine dans des notions qui les présupposent.

Or, il ne peut y avoir de notion directe que du fini, du visible : l'infini et l'invisible fuient toute prise immédiate.

Donc, ou le jugement (car un principe ne se manifeste que dans et par un jugement) comprend deux termes finis et visibles, et alors la connaissance de leur rapport, ou le jugement, suppose ou admet la comparaison des deux termes; ou il comprend dans ses deux termes un terme qui est dans l'infini et dans l'invisible, et alors la supposition d'une comparaison antérieure des deux termes est absurde, et la connaissance de leur rapport ou le jugement repose sur la vertu d'un principe qui, un des deux termes donné, donne l'autre et le rapport de tous les deux.

TROISIÈME PARTIE DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE,

ou Rapport du primitif à l'actuel.

L'absolu apparaît d'abord dans un concret; le plus grand changement qu'il puisse subir est de passer à l'abstrait : la question du rapport du primitif à l'actuel est donc celle du rapport du concret à l'abstrait.

On tire l'abstrait du concret par l'abstraction.

Théorie de l'abstraction.

Deux sortes d'abstractions :

1° Abstraction comparative, s'exerçant sur plusieurs objets réels dont elle saisit les ressemblances pour en former une idée abstraite collective, médiate; collective, parce que divers individus concourent à sa formation; médiate, parce qu'elle exige plusieurs opérations intermédiaires.

2° Abstraction immédiate, non comparative; s'exerçant, non sur plusieurs *concrets*, mais sur un seul dont elle néglige et élimine la partie individuelle et variable, et dégage la partie absolue, qu'elle élève d'abord à sa forme pure.

Parties à éliminer dans un concret : 1° la qualité de l'objet, et la circonstance où l'absolu se développe; 2° la qualité du sujet qui l'aperçoit sans le constituer. Élimination du moi et du non-moi. Reste l'absolu.

Différence et rapport primitif de l'absolu et du variable, opposés, mais corrélatifs et contemporains.

LOGIQUE,

OU LÉGITIMITÉ DU PASSAGE DE L'IDÉE A L'ÊTRE.

Après avoir considéré l'absolu comme idée, c'est-à-dire dans son rapport avec la raison, et après l'avoir considéré en dehors de ce rapport, il faut le tirer de cet état d'abstraction pour le rattacher à la substance qui le constitue et du sein de laquelle il apparaît à la raison. Mais pour aller de l'idée à l'être, de la vérité à la substance, il faut s'être bien assuré de posséder la vérité, et la logique seule peut conduire à l'ontologie. Or, comme on ne peut savoir de la vérité que ce que la raison en apprend, il s'ensuit que la logique ne peut être qu'un retour sur la psychologie rationnelle.

Le juge unique du vrai est la raison; car le raisonnement en dernière analyse repose sur la raison, qui lui fournit ses principes.

La raison établie juge unique du vrai, reste à savoir de combien de maniéres, sous combien de formes, la raison le connait, c'est-à-dire quelles sont les différentes espèces de certitude.

La raison a quatre degrés, comme nous l'avons vu ; de ces quatre degrés, les trois premiers rentrent les uns dans les autres et se rencontrent tous dans le caractère commun de réflexivité et de subjectivité. Restent donc deux degrés vraiment différents, celui de la réflexivité, c'est-à-dire de la croyance, et celui de la spontanéité ou de l'aperception absolue.

La croyance comme croyance est subjective, et alors elle n'im-

plique qu'une certitude renfermée dans les limites du sujet croyant; ou, bien que croyance, elle a un côté non subjectif.

En effet, la croyance n'est qu'un degré; dégagée du rapport au moi réflexif qui la constitue, elle se résout dans l'aperception pure qui la précède et la fonde nécessairement et réellement.

Là est la certitude absolue, non pas aux yeux du raisonnement, ni aux yeux de la croyance, mais à ceux de l'aperception pure, se légitimant elle-même de sa propre lumière. Accord de la psychologie et de la logique.

Examen logique du fait psychologique de l'aperception pure. Ce fait n'a de subjectif que ce qu'il est impossible qu'il n'ait pas, savoir, le *je* ou *moi* qui se mêle au fait sans le constituer. Le moi entre nécessairement dans toute connaissance; le moi, étant le sujet de tout savoir humain, entre dans la connaissance, mais non pas dans la vérité.

La raison, impersonnelle de sa nature, est en rapport direct avec la vérité; là est l'absolu pur; mais la raison se redouble dans la conscience, et voilà la connaissance. Le moi ou la conscience y est comme témoin, non comme juge : le juge unique est la raison, faculté pure, impersonnelle, bien qu'elle ne puisse entrer en exercice si la personnalité ou le moi n'est posé et ne s'ajoute à elle.

L'aperception pure constitue la logique naturelle.

L'aperception pure, devenue croyance nécessaire, constitue la logique proprement dite.

La première repose sur elle-même : *verum index sui*.

La deuxième repose sur l'impossibilité où est la raison de ne pas croire à la vérité.

La forme de la première est l'affirmation pure, spontanée, irréfléchie, où l'esprit se repose avec une sécurité absolue, c'est-à-dire sans soupçon d'une négation possible.

La forme de la deuxième est l'affirmation réflexive, c'est-à-dire l'impossibilité de nier ou la nécessité d'affirmer, l'affirmation négative et la négation affirmative. L'idée de négation domine la logique ordinaire, ses affirmations n'étant que le fruit plus ou moins laborieux de deux négations. Théorie de l'affirmation pure et de l'affirmation logique.

DIALECTIQUE,

ou Deuxième partie de la logique.

La logique s'occupe uniquement de l'absolu : la dialectique s'occupe du rapport du contingent à l'absolu.

Simultanéité actuelle et primitive, et en même temps perpétuelle discordance du contingent et de l'absolu, du particulier et de l'universel, du fini et de l'infini. La dialectique les met en harmonie, et, là comme ailleurs, l'emploi de la science est de lever l'apparente contradiction qui éclate partout et accable l'intelligence.

Ramener le contingent et le particulier à l'universel et à l'absolu, tout en les distinguant sévèrement, c'est raisonner.

Forme du raisonnement : le syllogisme. — Sa beauté comme figure.

ONTOLOGIE,

OU RAPPORT DE LA VÉRITÉ A L'ÊTRE.

Les vérités absolues, obtenues par la psychologie et légitimées par la logique, peuvent servir de fondement solide à l'ontologie.

Il est clair qu'il n'y a qu'une vérité absolue qui puisse rattacher d'une manière absolue les vérités absolues à l'être absolu. En fait d'absolu, on ne peut employer que l'absolu, sans quoi tout retombe dans le relatif.

Or, la vérité absolue qui nous élève immédiatement de l'idée à l'être, des vérités à leur substance, est cette vérité : *que toute vérité suppose un être en qui elle réside;* proposition qui se rapporte à cette proposition plus générale : *toute qualité suppose un sujet, une substance, un être en qui elle réside.*

Cette proposition est le vrai fondement de l'ontologie. La psychologie et la logique ont dû l'exposer de manière à ce qu'elle présente ici une entière évidence.

Résumé des recherches psychologiques et logiques relativement au principe de la substance.

OBJECTIONS.

1° Ce principe doit nous conduire à l'être que nous sommes sup-

posés ne pas connaître : or ce principe contient la notion d'être; il suppose donc ce qui est en question. Cercle vicieux du principe des substances relativement à son résultat;

2° De plus ce principe présente en lui-même un cercle vicieux aussi évident que le premier; car, comme il n'y a qualité, qu'autant qu'il y a sujet, et sujet qu'autant qu'il y a qualité, se fonder sur la qualité pour aller à l'être, c'est supposer implicitement l'être et conclure du même au même;

3° Enfin ce principe, à le considérer dans l'état actuel, à ses degrés subjectifs et sous un point de vue réfléchi, détruit ce qu'il prétend établir, en subjectivant l'être, la substance.

A quoi l'on peut répondre que :

1° La raison pure apercevant spontanément cette vérité sans regard au moi, ne subjective ni cette vérité ni ses résultats;

2° La raison pure n'allant ni de la qualité au sujet, ni du sujet à la qualité, n'est point condamnée à un cercle vicieux.

Exposition du fait de la raison pure.

En même temps que les sens ou la conscience perçoivent leur objet, la raison aperçoit le sien, lequel alors n'est pas plus une substance que l'objet des sens ou de la conscience n'est une qualité; seulement la raison les rapporte l'un à l'autre, avec cette différence que l'un lui paraît supposer l'autre au delà de soi relativement à l'existence, tandis qu'elle se repose dans l'autre sans rien apercevoir au delà. Ce n'est pas parce que l'un est une qualité qu'elle conçoit que l'autre est une substance, parce que l'un est un phénomène qu'elle conçoit que l'autre est un être : elle ne connaît distinctement ni phénomène ni être, ni qualité ni sujet; elle ne connaît rien distinctement; mais ses aperceptions obscures embrassent déjà deux choses que la réflexion distinguera, éclaircira, et marquera plus tard de ce caractère d'harmonie à la fois et de discordance qui se réfléchit ultérieurement dans la logique et la grammaire sous les dénominations subjonctives et disjonctives de sujet et de qualité, de phénomène et d'être, d'accident et de substance, etc.

3° La raison pure n'implique pas un cercle vicieux relativement à son résultat, elle ne suppose point ce qui est en question; elle ne fait point l'être avec l'être; car la raison pure dans son aperception primitive aperçoit ce qu'un jour on appellera qualit

et être, non pas en vertu du principe que toute qualité suppose un être, mais par sa propre vertu qui lui découvre d'abord ce qu'auparavant elle ignorait. La raison pure aperçoit d'abord une qualité et la substance de cette qualité. Voilà le fait primitif, fait obscur, sur lequel par conséquent la science ne peut opérer immédiatement, mais qu'elle doit reconnaître.

Vient ensuite l'abstraction, qui sépare la forme de la connaissance de sa matière, négligeant le déterminé du phénomène et de l'être qu'elle élève à cette formule générale : *tout phénomène suppose l'être;* vérité qui, à parler rigoureusement, n'est autre chose que l'expression générale du fait primitif. Loin donc de nous donner l'être primitivement, le principe de la substance résulte de l'aperception primitive et pure de l'être, aperception primitive sans laquelle il n'eût jamais été conçu. Mais une fois cette formule générale, *toute qualité suppose l'être*, obtenue, la science, qui ne procède pas comme la nature, s'en empare et s'en sert, non comme de point de départ primitif, mais comme de fondement pour ses développements ultérieurs. La science repose sur la nature : si elle ne confesse pas que l'existence dont elle s'occupe est connue antérieurement à elle, elle agit sans matière et se perd dans des formes vides. Si au contraire elle reconnaît aux connaissances humaines un point de départ qui la précède et la surpasse, et sur lequel elle établit ses développements, elle leur donne une base légitime et la réalité de la nature.

Ainsi, si l'on prend le principe des substances pour autre chose que l'expression scientifique de l'aperception primitive, il est faux et vain. Frappé de subjectivité, enchaîné dans un cercle vicieux, il ne produira que des illusions; s'il se soumet à l'aperception primitive, il la réfléchit légitimement et sert de fondement solide à l'ontologie.

Ce que j'ai dit du principe des substances, je le dis de cette proposition qui s'y rapporte, savoir : que toute vérité suppose un être en qui elle réside. Si nous croyons que ce soit à l'aide de ce principe que la raison conçoit d'abord l'être, nous condamnons la raison à un paralogisme; nous lui faisons construire l'être avec une maxime qui le contient déjà, et l'être obtenu par la science est un être à la fois illogique et vain. Si nous reconnaissons au contraire qu'antérieurement à cette proposition abstraite, toute

vérité suppose l'être, la raison pure avait obtenu l'être avec la vérité, sans le secours de la science, la science en se subordonnant à la nature, en devient une répétition et une généralisation légitime.

Fait primitif de la raison pure relativement à la vérité et à l'être : La raison aperçoit spontanément et sans regard au moi une vérité absolue, plus quelque chose d'existant réellement en soi à quoi elle rapporte la vérité absolue.

Caractères de ce fait primitif : 1° pureté de l'aperception ; 2° fait concret dans ses deux termes.

La raison dans son développement aperçoit encore spontanément de nouvelles vérités qu'elle rapporte spontanément encore à une substance ; de telle sorte que, aussitôt qu'elle réfléchit et se replie sur elle-même, et contemple ce qu'elle a fait, non-seulement elle s'y repose naturellement, mais elle s'y sent enchaînée : le rapport de la vérité à l'être cesse d'être une aperception naturelle : il devient une conception nécessaire, qui bientôt fonde cette croyance, cette catégorie, ce principe : toute vérité suppose un être en qui elle réside.

Ce principe rattache absolument les vérités absolues à leur substance.

Ontologie.

La substance des vérités absolues est nécessairement absolue. Les vérités nécessaires supposent nécessairement un être nécessaire. L'idée de l'infini suppose un être infini.

Cet argument est le fond de la *Théodicée* de Platon, de saint Augustin, de Descartes, de Malebranche, de Fénelon, de Bossuet, de Clarke, de Leibnitz.

L'être absolu et nécessaire, fondement dernier des vérités nécessaires et absolues, c'est Dieu.

On prouve l'existence de Dieu par d'autres arguments excellents sans doute ; celui-là est aussi d'une solidité inébranlable.

Comme la vérité absolue se rapporte nécessairement à l'être absolu, toute connaissance de l'une est déjà une connaissance de l'autre ; d'où il suit que l'aperception directe de la vérité absolue enveloppe une aperception indirecte et obscure de Dieu même.

Théorie de la conception de Dieu comme inhérente à la con-

ception de la vérité, et de l'intuition divine, obscure et indirecte, comme inhérente à l'intuition pure de la vérité, ou nouvelle théorie de la vision en Dieu. Erreur et vérité de la théorie de Malebranche.

Ainsi, à proprement parler, la science de la vérité est celle de Dieu même; la science comme science est divine de sa nature; plus on sait en général, plus on sait de Dieu; la science et la religion se tiennent étroitement; elles décroissent et s'élèvent dans le même rapport.

La religion dans son point de vue le plus élevé étant le rapport de la vérité absolue à l'être absolu, et ce rapport étant lui-même une vérité absolue, subjectivement nécessaire, il s'ensuit que la religion est essentielle à la raison; comme il y a de l'être dans toute pensée, toute pensée est essentiellement religieuse, que l'être pensant le sache ou l'ignore; l'irréligion, l'athéisme, impossible pour le peuple qui ne se méfie point de sa raison, ne sont possibles que pour le savant qui seul peut opposer sa liberté à son intelligence, mais qui, alors même qu'il renie l'être, ne peut pas ne pas y croire, y pense nécessairement toutes les fois qu'il pense, en parle toutes les fois qu'il parle, et proclame Dieu perpétuellement.

Dieu est connu par tous les hommes, en tant qu'hommes, depuis l'instant de leur naissance jusqu'à celui de leur mort : connu de tous également, mais avec plus ou moins de clarté; le plus ou moins de clarté est la différence unique qui puisse être entre les conceptions des hommes.

Après avoir montré la différence de la vérité absolue et de l'être absolu, et en même temps leur rapport intime, il faut établir le rapport de l'être absolu, de Dieu, avec l'homme, c'est-à-dire avec la raison, la partie véridique et religieuse de la nature humaine.

Rapport et différence de la raison et du sentiment.

La raison par elle-même n'atteint pas l'être absolu directement; elle ne l'atteint qu'indirectement par l'entremise de la vérité.

La vérité est l'intermédiaire nécessaire entre la raison et Dieu; dans l'impuissance de contempler Dieu face à face, la raison l'adore dans la vérité qui le lui représente, qui sert de verbe à Dieu et de précepteur à l'homme.

Or ce n'est pas l'homme qui se crée à lui-même un intermédiaire entre lui et Dieu, l'homme ne pouvant constituer la vérité absolue. C'est donc Dieu lui-même qui l'interpose entre l'homme et lui, la vérité absolue ne pouvant venir que de l'être absolu, de Dieu.

La vérité absolue est donc une révélation de Dieu à l'homme par Dieu même ; et comme la vérité absolue est perpétuellement aperçue par l'homme et éclaire tout homme à son entrée dans la vie, il suit que la vérité absolue est une révélation perpétuelle et universelle de Dieu à l'homme. Théorie de la révélation naturelle.

La vérité absolue étant l'unique moyen de rapprocher l'homme de Dieu, mais en étant le moyen infaillible, il s'ensuit que la raison humaine, en s'unissant à la vérité absolue, s'unit à Dieu dans sa manifestation en esprit et en vérité.

Loi suprême de l'humanité : s'unir à Dieu le plus intimement qu'il est possible par la vérité, en la cherchant, en la pratiquant, en l'aimant.

Résumé ou enchaînement de toutes les parties de la science.

Rapport de l'ontologie et de la psychologie rationnelle. Harmonie de la psychologie et de la logique, et des trois grandes divisions de la psychologie. L'unité systématique est l'expression de l'unité de la vie intellectuelle.

DISCOURS

PRONONCÉ A L'OUVERTURE DU COURS

LE 5 DÉCEMBRE 1816

CLASSIFICATION DES QUESTIONS ET DES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES [1].

Au lieu de se précipiter aveuglément et d'égarer ses forces dans le dédale de ces milliers de questions particuliéres dont l'infinie variété éblouit et déconcerte l'attention la plus opiniâtre, il faut d'abord ramener toutes ces questions qui s'enfuient et s'éparpillent pour ainsi dire à un certain nombre de problèmes éminents, qui comprendraient tous les autres, et sur lesquels se porteraient les forces réunies de l'intelligence.

La première loi d'une telle classification est d'être complète, d'embrasser toutes les questions, et celles qui se présentent d'elles-mêmes, et celles qu'il faut aller chercher dans les profondeurs de la science.

La seconde loi est d'établir le rapport de toutes les

[1] On s'apercevra aisément que ce n'est point ici le discours même qui a été prononcé, mais un résumé de ce discours, dépouillé de tout ornement, et réduit à ses idées élémentaires. Il a été, sous cette forme un peu sèche, d'abord inséré dans les *Archives*, puis réimprimé dans les premières éditions des FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES.

questions rassemblées, et de marquer avec précision l'ordre dans lequel chacune d'elles doit être traitée.

Or, quand on songe à toutes les questions qui ont occupé les philosophes, surtout quand on consulte la nature de l'esprit humain, la raison comme l'expérience réduisent tous les problèmes philosophiques à un très-petit nombre de problèmes généraux, dont le caractère est déterminé par le point de vue sous lequel se présente à nous la philosophie, et dans la philosophie particulièrement la métaphysique.

La philosophie est à nos yeux la science de la nature humaine considérée dans les faits qu'elle livre à notre observation. Parmi ces faits, il y en a qui se rapportent plus spécialement à l'intelligence, et que pour cette raison on appelle communément métaphysiques.

Les faits métaphysiques, les phénomènes par lesquels se manifeste l'intelligence humaine, ramenés à des formules générales, constituent les principes intellectuels.

Ces principes se peuvent envisager sous deux aspects : ou relativement à l'intelligence dans laquelle ils existent, au sujet qui les possède, à la conscience et à la réflexion qui les considèrent; ou relativement à leurs objets, c'est-à-dire non plus en eux-mêmes ni en nous-mêmes, mais dans leurs conséquences et leurs applications. Qu'on y pense : tout principe intellectuel se rapporte à l'esprit humain; et en même temps qu'il se rapporte à l'esprit humain, sujet de toute connaissance et de toute conscience, il regarde des objets placés en dehors de l'esprit qui les conçoit; et, pour me servir d'expressions

fameuses, commodes par leur concision et leur énergie, tout principe intellectuel est subjectif ou objectif, ou subjectif et objectif à la fois. Il n'y a aucun principe, aucune connaissance, aucune idée, aucune perception, aucune sensation que n'atteigne cette division générale, laquelle partage d'abord tous les problèmes philosophiques en deux grandes classes : problèmes relatifs au sujet, problèmes relatifs à l'objet.

Ouvrons cette première division, et tirons-en les divisions particulières qu'elle contient; examinons d'abord les principes intellectuels indépendamment de leurs applications : développons la science du sujet.

Cette science est celle du monde intérieur, la science du moi, centre et foyer de toute connaissance. Et cette science du moi n'est point un roman sur la nature de l'âme, sur son origine et sur sa fin; elle est l'histoire véritable de l'âme, écrite par la réflexion sous la dictée de la conscience et de la mémoire; elle est l'ouvrage de la pensée se repliant sur elle-même et se donnant en spectacle à elle-même; elle s'occupe uniquement de faits intérieurs, de phénomènes aperceptibles et appréciables par la conscience : on l'appelle *psychologie*, ou encore *phénoménologie*, pour marquer la nature de ses objets.

Malgré les difficultés qu'elle oppose à la réflexion toujours incertaine d'un être jeté d'abord et constamment retenu hors de lui-même par les besoins de sa sensibilité et de sa raison, cette science toute subjective n'est point au-dessus de l'homme; elle est au plus haut degré cer-

taine, car elle est immédiate; le moi et ce dont il s'occupe sont renfermés dans la même sphère, dans l'unité de conscience : là, l'objet de la science est aperçu intuitivement par le sujet; le sujet et l'objet y sont intimes l'un à l'autre. Tous les faits de conscience sont évidents par eux-mêmes aussitôt que la conscience les atteint; mais souvent ils se dérobent à ses prises par leur extrême délicatesse, ou sous les formes étrangères qui les enveloppent. La psychologie donne la certitude la plus entière ; mais on ne trouve cette certitude qu'à une profondeur où il n'appartient pas à tous les yeux de pénétrer. Pour y parvenir, il faut se séparer de ce monde étendu et figuré dans lequel nous habitons depuis si longtemps, et dont les couleurs teignent aujourd'hui toutes nos pensées et toutes nos langues, sans lesquelles nous pensons si peu. Il faut aussi se séparer de cet autre monde, bien plus difficile à écarter que le précédent, de ce monde que constitue toute notion d'être et d'absolu; c'est-à-dire qu'il faut se séparer d'une partie intégrante de sa pensée, car dans toute pensée il y a de l'être et de l'absolu.. Et encore il importe de dégager les phénomènes de conscience des notions ontologiques qui les enveloppent naturellement et des formes logiques qui les étouffent aujourd'hui, sans tomber dans des abstractions. Puis, après s'être établi dans ce monde de la conscience, si délicat et si glissant, il faut faire une revue vaste et profonde de tous les phénomènes qu'il comprend, car ici les phénomènes sont les éléments de la science; on doit s'assurer de n'avoir omis aucun

élément, sans quoi la science est incomplète; on doit s'assurer qu'on n'en a supposé aucun, sans quoi la science est mensongère; on doit enfin s'assurer que non-seulement on n'a omis aucun élément réel, et qu'on n'a introduit aucun élément étranger, mais qu'on a vu les éléments réels et tous les éléments réels sous leurs vraies faces et sous toutes les faces qu'ils peuvent présenter. Quand ce travail préliminaire nous a mis en possession de tous les éléments de la science, il reste à composer la science en rapprochant ces éléments, et en les combinant entre eux, de manière à les voir tous dans les classes différentes qu'affectent leurs différents caractères, comme le naturaliste aperçoit ses végétaux ou ses minéraux dans un certain nombre de divisions qui les comprennent.

Cela fait, tout n'est pas fait encore; la science du sujet est loin d'être épuisée, les plus grandes difficultés ne sont pas vaincues. Nous avons reconnu le monde intérieur, les phénomènes de conscience tels que la conscience nous les présente aujourd'hui; nous connaissons l'homme actuel, nous ignorons l'homme primitif. Ce n'est point assez pour l'homme de contempler l'inventaire analytique de ses connaissances, rangées sous des titres et pour ainsi dire sous des étiquettes méthodiques; l'infatigable curiosité humaine ne peut se reposer dans ces classifications circonspectes; elle aspire à des problèmes supérieurs qui l'effrayent et qui l'attirent, qui la charment et qui l'accablent. Il semble que nous ne possédions pas légitimement la réalité présente, tant que

nous n'avons pas atteint la vérité primitive, et nous remontons sans cesse à l'origine de nos connaissances, comme à la source de toute lumière. Or, la question de l'origine des connaissances en fait naître une autre aussi difficile, plus difficile peut-être : celle de leur génération. Il ne suffit pas en effet de savoir où nous en sommes et d'où nous sommes partis; il faut connaître tous les chemins par lesquels nous avons passé pour arriver au point où nous nous trouvons aujourd'hui. Cette troisième connaissance achève les deux autres. Ici la science du sujet est vraiment épuisée; car, quand on possède les deux points extrêmes et les intermédiaires, il n'y a plus rien à demander.

Considérons maintenant les principes intellectuels relativement à leurs objets.

Chose étrange! un être sait et connaît hors de soi; du sein de ce monde individuel qu'il habite et qu'il constitue, il atteint un monde étranger au sien; et cela par des forces qui, tout intérieures et personnelles qu'elles sont par leur rapport d'inhérence à leur sujet, s'étendent au delà de son enceinte, et lui découvrent des choses placées au delà de sa réflexion et de sa conscience! Que l'esprit de l'homme soit pourvu de ces forces merveilleuses, nul ne peut en douter; mais leur portée est-elle légitime, et ce qu'elles révèlent existe-t-il réellement? Les principes intellectuels qui ont une autorité incontestable dans le monde intérieur de leur sujet, sont-ils également valables relativement à leurs objets externes?

C'est là le problème objectif par excellence : or,

comme tout ce qui est placé au-dessus de la conscience est objectif, et comme toutes les existences réelles et substantielles sont extérieures à la conscience, laquelle ne s'exerce que sur des phénomènes, il s'ensuit que tout problème qui se rapporte à quelque être particulier, ou qui en général implique la question de l'existence, est un problème objectif. Enfin, comme le problème de la légitimité des moyens que nous avons de connaître tout objet quel qu'il soit, est le problème de la légitimité des moyens que nous avons de connaître d'une manière absolue, l'absolu étant ce qui n'est pas relatif au moi mais se rapporte à l'être, il s'ensuit que le problème de la légitimité de toute connaissance objective et ontologique est le problème de la connaissance absolue.

Quand nous nous sommes assurés de la légitimité de nos moyens de connaître d'une manière absolue, nous appliquons ces moyens, démontrés légitimes, à quelque objet, c'est-à-dire à quelque être particulier, il s'agit alors d'établir l'existence du moi substantiel, de l'âme qui se conçoit et ne se voit pas, de cet être étendu et figuré que nous appelons la matière, et de cet être suprême, raison dernière de tous les êtres, de tous les objets extérieurs, et du sujet lui-même qui s'élève jusqu'à lui, Dieu.

Après ces problèmes, relatifs aux êtres et particulièrement à l'être par excellence, viennent ceux des modes et des caractères de cet être; problèmes supérieurs à tous les autres, puisque, s'il est extraordinaire que la

personne intellectuelle sache qu'il y a des existences hors de sa sphère, il l'est bien plus encore qu'elle sache ce qui se passe dans ces sphères étrangères.

Ces recherches constituent la haute métaphysique, la science de l'objectif, de l'être, de l'invisible.

Si nous ne nous trompons, nous avons embrassé toutes les questions philosophiques : il n'en est aucune qui ne rentre dans les cadres généraux que nous venons de tracer; nous avons donc satisfait à la première loi d'une classification; tâchons de satisfaire à la seconde, et reconnaissons l'ordre dans lequel il convient d'examiner chacune de ces questions.

Examinons les deux problèmes qui contiennent tous les autres, celui du sujet et celui de l'objet.

Soit que l'objet existe ou qu'il n'existe pas, il est évident qu'il n'existe pour l'esprit humain qu'autant que l'esprit humain peut l'atteindre, c'est-à-dire que c'est du sujet lui-même que sort la connaissance de l'objet. Et quand on prétendrait que le sujet et l'objet, actuellement et primitivement, nous sont donnés l'un avec l'autre, toujours faut-il admettre que, dans ce rapport naturel, le terme qui connaît doit être considéré comme l'élément fondamental du rapport. C'est donc par le sujet qu'il faut commencer; c'est d'abord nous-mêmes qu'il faut étudier, car nous ne connaissons rien que dans nous et par nous; on l'a dit : ce n'est pas nous qui tournons autour du monde extérieur, c'est bien plutôt le monde extérieur qui tourne autour de nous; ou si ces deux sphères ont chacune des mouvements propres et

seulement corrélatifs, nous ne le savons que parce que l'une nous l'apprend; c'est toujours de celle-là qu'il nous faut tout apprendre, même l'existence de l'autre, et son existence indépendante.

Il faudra donc commencer par le sujet, par le moi, par la conscience.

Mais, nous l'avons vu, la question du sujet renferme elle-même trois questions : la question de l'origine de nos connaissances, celle de leur état présent, celle aussi de leur génération. Par laquelle faudra-t-il commencer? D'abord il est évident que la question de la génération de nos connaissances ne peut venir qu'après les deux premières. Reste à déterminer l'ordre de celles-ci. Or une méthode sévère n'hésitera pas à placer l'étude de l'état actuel avant celle de l'état primitif, si vous voulez bien nous pardonner ce langage : car, en commençant par rechercher l'état primitif, on pourrait bien n'obtenir qu'une hypothése, laquelle ne rendra dans la déduction qu'une autre hypothèse; et, dans ce cas, tout est perdu; la science du sujet est fausse; et alors que devient l'objet? Ajoutez que débuter par rechercher l'état primitif, c'est commencer par un des problèmes les plus embarrassants et les plus obscurs, sans guide et sans lumière; au lieu qu'en commençant par constater l'état actuel, on commence par la question la plus facile, par celle qui sert d'introduction et de flambeau à toutes les autres. De toutes parts on célèbre l'expérience et la méthode expérimentale, comme la conquête du siècle et le génie de notre époque : la méthode expérimentale

en psychologie sera de commencer par l'état actuel, de l'épuiser, s'il est possible, et de tenir un compte sévère de tous les principes qui gouvernent aujourd'hui l'intelligence[1]. On n'admettra que ceux qui se présenteront, mais on n'en repoussera aucun; on ne demandera à aucun d'eux ni d'où il vient, ni où il va : il est, cela suffit; il doit avoir une place dans la science, puisqu'il en a une dans la nature. On n'exercera sur les faits aucune censure arbitraire, aucun contrôle systématique; on se contentera de les enregistrer, sans les altérer. On ne se hâtera pas non plus de les tourmenter pour leur arracher une théorie prématurée; on attendra patiemment que leur nombre s'augmentant, leurs rapports se dégagent, et que la théorie se présente d'elle-même.

Voilà les lois d'une classification satisfaite; voilà les cadres philosophiques divisés et ordonnés : maintenant qui les remplira?

Parlons sincèrement : y a-t-il eu jusqu'ici un philosophe qui les ait remplis? Si cela était, il y aurait une science métaphysique achevée ou tout près de l'être, comme il y a une géométrie et une physique. Les philosophes ont-ils résolu, ont-ils du moins distingué ces différents problèmes, et dessiné les contours et les proportions de l'édifice, s'ils n'ont pu l'élever? S'ils n'avaient rien fait de tout cela, il n'y aurait pas même une science commencée, une route ouverte, une méthode arrêtée.

[1] Sur la nécessité de commencer par rechercher les caractères actuels de nos connaissances, voyez nos cours, *passim.*

Les premiers philosophes ont tout traité, mais confusément; ils ont tout traité, mais sans méthode, ou avec des méthodes arbitraires et artificielles. Il n'y a pas un problème métaphysique qui n'ait été agité en tous sens et analysé de mille manières par les philosophes de la Grèce, par les scolastiques et par les métaphysiciens italiens du seizième siècle. Cependant[1] ni les premiers avec leur vaste génie, ni les autres avec toute leur patience et toute leur sagacité, n'ont ni découvert ni fixé la vraie méthode, le vrai commencement, la juste étendue et la limite de la philosophie. Nul avant Descartes n'avait posé nettement le premier problème philosophique, la distinction du sujet et de l'objet; jusque-là cette distinction n'avait guère été qu'une distinction grammaticale, que les successeurs d'Aristote agitèrent vainement sans pouvoir en tirer autre chose que des conséquences de la même nature que leur principe. Descartes lui-même, malgré la vigueur de son esprit, ne pénétra point toute la portée de cette distinction; sa gloire est de l'avoir faite, et d'avoir placé le vrai point de départ des recherches philosophiques dans la pensée ou le moi; mais il ne fut pas frappé, comme il devait l'être, de l'abîme qui sépare le sujet et l'objet; et aprés avoir posé le probléme, ce grand homme le résolut trop facilement.

[1] Ne craignons pas de répéter ce que nous avons déjà dit plus haut note de la page 23 : à cette sévérité d'appréciation on sent le jeune homme qui s'élance dans la carrière, le disciple de Descartes, de Reid et de Kant qui connaissent assez mal le passé et le jugent avec un peu de hauteur

Il était réservé au dix-huitième siècle d'appliquer et de répandre l'esprit de la philosophie cartésienne [1], et de produire trois écoles qui, au lieu de s'égarer dans des recherches extérieures et objectives, commencent par l'examen de l'esprit humain, de ses facultés et de leurs lois. Le système de Kant s'appelle lui-même une Critique. Les deux autres écoles européennes, l'école de Locke et l'école de Reid, toutes deux opposées à celle de Kant, et opposées entre elles par les principes et par les conséquences, se lient à l'école même qu'elles combattent, et tiennent étroitement l'une à l'autre par la critique et l'analyse qu'elles proclament comme leur règle commune.

Mais autant ces trois écoles se rapprochent dans l'esprit général qui les anime, autant elles diffèrent par leurs principes positifs; et la raison de cette différence est le point de vue particulier sous lequel chacune d'elles a considéré la philosophie. Toutes les questions philosophiques pouvant se réduire à trois grandes questions : pour l'objet à la question de l'absolu, de la réalité des existences, pour le sujet à celles de l'état actuel et de l'état primitif de nos connaissances; la faiblesse de l'esprit humain, qui se retrouve dans les esprits les meilleurs, ne permit point à Locke, à Reid et à Kant de porter également leur attention sur ces trois questions,

[1] On peut voir dans le discours d'ouverture de l'année 1818 le développement de cet aperçu historique, que l'esprit de la philosophie cartésienne a été expliqué et répandu par la philosophie du dix-huitième siècle.

et la tourna sur une seule. Chacun d'eux s'attacha à une question différente; et ainsi chacune des trois grandes questions qui partagent la philosophie devint l'objet et le domaine particulier de l'une des trois grandes écoles du dix-huitième siècle. L'école de Locke aspire avant tout à l'origine des connaissances humaines; l'école écossaise recherche plutôt les caractères qu'elles présentent aujourd'hui dans l'intelligence développée; et l'école de Kant s'occupe singulièrement de la légitimité du passage du sujet à l'objet. Je ne veux point dire que chacune de ces trois écoles n'ait agité qu'un seul problème, je veux dire que chacune d'elles agite un de ces problèmes de préférence à tous les autres, et que c'est la manière dont elle l'a résolu qui la caractérise. Il faut bien convenir que Locke a méconnu les caractères actuels les plus considérables des connaissances humaines. Reid dissimule à peine que la question de leur origine lui importe assez peu, et Kant se contente d'indiquer en général la source de la connaissance sans rechercher l'origine de chacun des principes intellectuels dont il s'est appliqué à mesurer si sévèrement la portée[1].

Il me semble qu'en suivant cette division parallèle des questions et des écoles, on envisagerait l'histoire de la philosophie sous un aspect nouveau. Dans les trois

[1] Ces vues sur les mérites et les défauts de Locke, de Reid et de Kant, ont été régulièrement développées, pour Locke et son école, dans le cours de 1819, premier semestre, pour Reid dans le deuxième semestre du même cours, et pour Kant dans le cours de 1820, surtout dans la VIII[e] leçon.

dernières écoles de la philosophie moderne, on pourrait étudier et approfondir les trois grandes questions philosophiques. Chacune de ces écoles, bornée et incomplète en elle-même, s'étendrait et s'agrandirait par le voisinage des deux autres : opposées, elles nous révéleraient leurs imperfections relatives; rapprochées, elles se communiqueraient ce qui manque à chacune d'elles. Ce serait une étude intéressante et instructive de pénétrer les défauts de ces écoles qui subsistent et fleurissent parmi nous en les mettant aux prises l'une avec l'autre, et de recueillir leurs divers mérites dans le centre d'un vaste éclectisme qui les contiendrait et les achèverait toutes les trois[1]. La philosophie écossaise

[1] Voilà donc l'éclectisme, la chose et le mot, dans une leçon de décembre 1816, avant que nous ayons pu le trouver dans l'école d'Alexandrie qui nous était alors fort peu connue, ou dans une étude plus approfondie de la doctrine de Leibnitz, surtout bien avant que nous eussions la moindre idée qu'il y eût alors en Allemagne des systèmes auxquels on nous accuserait un jour de l'avoir dérobé. Nous n'avons emprunté l'éclectisme à personne. Il est né spontanément en notre esprit du spectacle des luttes éclatantes et de l'harmonie cachée des trois grandes écoles du dix-huitième siècle. Depuis nous l'avons successivement étendu à d'autres écoles et à d'autres siècles, jusqu'à ce qu'il soit devenu à nos yeux la lumière de l'histoire. C'est alors seulement que nous en avons reconnu quelque image là où auparavant nous ne l'avions pas même soupçonné. L'éclectisme est donc une doctrine toute française, et qui nous est propre. On en peut suivre le progrès dans nos leçons à partir de celle-ci. — Seulement il faut bien entendre l'éclectisme, ses sérieuses conditions, son légitime emploi, sa juste portée. Il demande un esprit déjà profondément versé dans les matières philosophiques, et c'est à l'histoire des systèmes qu'il s'applique. On le doit moins considérer comme une doctrine que comme une méthode, mais une méthode élevée et généreuse, aussi ancienne et aussi nouvelle que le sens commun, à la fois modeste et assurée, que n'enivre pas l'orgueil de chimériques innovations, mais qu'anime l'espoir d'un sage progrès, qui discerne les côtés faibles des plus grandes doctrines, mais qui relève aussi plus d'un avantage dans des

nous montrerait les défauts de la philosophie de Locke; Locke servirait à interroger Reid sur des questions que celui-ci a trop négligées; et l'examen du système de Kant nous introduirait dans les profondeurs d'un problème qui a échappé aux deux autres écoles.

doctrines délaissées, qui recherche et fait paraître le bien plutôt que le mal, qui enfin console et encourage l'humanité en lui montrant la marche de la philosophie à travers les siècles partout semée de vérités immortelles. Sur l'éclectisme, voyez le cours de 1818, *Discours d'ouverture*, p. 14.

FRAGMENTS

DU COURS DE L'ANNÉE 1817

I

ANALYSE DE LA CONNAISSANCE SENSIBLE

Analysons la nature et les éléments de la connaissance sensible.

Supposons l'homme réduit à ses sens, et voyons à quelle instruction un tel être pourra parvenir.

Il doit être bien établi, ce semble, que ce principe supérieur que nous avons appelé le principe de causalité, n'est empirique d'aucune façon, puisqu'il nous apparaît avec des caractères d'universalité et de nécessité qui repoussent tout soupçon d'une telle origine. Il ne dérive pas surtout de l'expérience externe, cette expérience, analysée par Hume, ayant été convaincue de ne pouvoir même nous donner la notion de cause.

Or, si on retranche, par hypothèse, le principe de causalité de l'entendement humain, la sensibilité, n'étant

plus qu'une pure réceptivité, sera modifiée d'une certaine manière, et vous donnera des sensations pénibles ou agréables, mais rien au delà; vous ne sortirez point de vous-mêmes, vous resterez concentré, je ne dis pas dans l'âme, être réel que la conscience n'atteint pas [1], mais dans des phénomènes qui ne sont pas des êtres, et qui, à vos yeux, n'ont pas de causes tant que vous ne leur appliquez pas le principe de causalité; et vous ne pouvez leur appliquer ce principe, puisque la sensibilité ne vous le fournit pas et que vous en êtes réduit à la sensibilité seule.

Voilà donc tout ce que donne la sensibilité, des sensations, c'est-à-dire de simples modifications, sans âme qui les contienne et sans cause qui les excite!

Au contraire, admettez le principe de causalité et appliquez-le à ces phénomènes de conscience appelés des sensations, et vous obtenez légitimement des causes extérieures de ces sensations; car une fois admis le principe que toute sensation, comme tout changement, comme tout événement, a une cause, la cause de telle sensation n'étant pas moi évidemment, il faut bien qu'elle soit quelque autre chose. Vous ne connaissez pas encore ce quelque autre chose, mais vous savez qu'il est, tandis que, le principe de causalité supprimé, vous avez *o* et non pas *x*. Toutes les sensations sont impuissantes à vous donner leurs objets sans le principe de causalité; rétablissez ce principe, vous retrouvez les causes extérieures, mais vous n'arrivez pas jusqu'à l'étendue.

[1] Cours de 1816, *passim*.

Dans les ténèbres les plus épaisses, dans l'immobilité absolue, vous éprouvez tout à coup une sensation de son, de saveur ou d'odeur; vous êtes persuadé par votre conscience que ce n'est pas vous qui avez produit cette sensation, car vous ne pouvez ni la détruire ni la modifier; en même temps vous ne pouvez pas ne pas la rapporter à une cause; mais quelle est cette cause? vous l'ignorez profondément. Si l'on vous disait : c'est une rose, c'est Dieu, c'est un ange, vous seriez dans une égale impuissance de nier ou d'admettre tout ce qu'on vous dirait; vous savez seulement que sous l'œil de votre conscience est une modification plus ou moins forte, laquelle a une cause étrangère.

Ainsi les trois sens de l'ouïe, de l'odorat et du goût ne donnent pas l'étendue. La vue et le toucher présentent plus de difficultés.

Un ami de Locke[1], Molineux, est le premier qui ait élevé cette question : si l'œil par lui-même et indépendamment du tact nous suggère l'idée des qualités premières des objets extérieurs, par exemple, l'étendue et la forme. Molineux et Locke sont pour la négative. Consultez la *Nouvelle théorie de la vision* de Berkeley[2], et le premier ouvrage de Reid, intitulé : *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*. La conclusion généralement admise est que l'œil tout seul ne donnerait jamais la juxtaposition, l'étendue,

[1] Locke, *Essai sur l'Entendement humain*, liv. II, § 9, et *Lettres*, etc.
[2] Elle est traduite à la suite de l'*Alciphron*.

la figure. Mais le toucher a paru doué à cet égard d'un privilége.

Il nous semble cependant que si on se replie sur soi-même, si on se sépare de ses préjugés, de ses habitudes, si on a la force de réaliser la fiction psychologique de l'homme borné au seul sens du toucher, on trouvera que le toucher, que le tact même, ne donnent que des sensations où l'étendue et la forme ne sont pas comprises.

Faisons l'expérience : je touche; mais sans savoir que j'ai des organes, que j'ai une main, que cette main est étendue, divisée, et que cet organe divisé s'applique à une étendue divisible. Je ne distingue pas mes doigts : je ne sais pas si j'en ai; je cherche, je n'ai donc pas trouvé l'étendue, ni celle des corps autres que le mien, ni celle de mon propre corps, car celle-là est tout aussi difficile à trouver qu'une autre. Je recueille dans le toucher, dans le tact surtout, une sensation particulière, mêlée du sentiment de l'effort que je fais et de la résistance que cet effort rencontre, sensation plus ou moins pénible, qui a été quelquefois appelée sensation de résistance, et à laquelle le principe de causalité me force de donner immédiatement une cause, et une cause double comme les deux éléments dont la sensation se compose. Je rapporte l'effort à sa cause, qui est en moi, et la résistance à une cause étrangère; voilà tout ce que me donne le toucher, le tact même, uni au principe de causalité.

On a dit que le sentiment de résistance impliquait l'étendue. Sans doute aujourd'hui que j'ai la notion d'é-

tendue, je sais que c'est l'étendue qui fait la résistance. Mais la question est de savoir comment nous acquérons la notion d'étendue; encore une fois, il ne faut pas la supposer acquise; il faut examiner si l'être qui éprouve un sentiment de résistance perçoit ou même conçoit par cela seul l'étendue de la cause résistante. On dit : Le bras en se déplaçant choque un corps, etc... Mais il n'y a encore ici ni bras connu, ni déplacement connu, ni corps connu; il y a sentiment d'un effort, avec un autre sentiment, celui de la résistance, lequel ne pouvant être rapporté à la cause même de l'effort, est rapporté à une cause étrangère inconnue.

Maintenant pourquoi cette cause résistante serait-elle plutôt étendue et matérielle que la cause de l'effort? De quel droit puis-je le conclure, et comment puis-je le soupçonner, quand l'effet de l'une est le même que celui de l'autre, à savoir, un pur sentiment? Or, d'un pur sentiment comment tirer l'étendue?

Répétez aussi souvent qu'il vous plaira ce phénomène : la sensation de résistance mille fois renouvelée vous donnera mille causes résistantes et rien de plus.

Leibnitz dit très-bien que l'étendue est une continuité de résistance. Mais le principe de causalité tout seul ne peut pas donner la continuité de la résistance; il dit : résistance, encore résistance, toujours résistance (encore lui faut-il la conception de durée pour le dire); mais il ne dit pas, il ne peut pas dire : résistance ici, là, sur ce point, sur cet autre; car ici, là, impliquent la notion de l'étendue, de telle ou telle portion de l'étendue.

Selon nous, tous les sens sont égaux en pouvoir; seuls, ils ne donnent tous que des sensations; avec le principe de causalité ils nous font concevoir des causes étrangères; mais s'il n'y avait pas un autre principe qui étendît et juxtaposât ces causes, jamais le principe de causalité seul, et encore moins la sensibilité seule, ne pourraient nous donner l'étendue et la forme.

Quel est donc ce principe nouveau qui ajoute à la notion de cause de nos sensations celle d'étendue, de forme, de juxtaposition? Reid l'a nommé perception externe[1].

Sans nous arrêter à la théorie de la perception, poursuivons l'analyse de la connaissance sensible.

La notion complète de corps ne se compose pas seulement de la notion de cause fournie par le principe de causalité et de la notion d'étendue fournie par la perception; vous concevez encore que cette étendue, que ces formes sont les qualités d'un sujet, les modifications d'un être, les accidents d'une substance. Vous ne croyez pas que ce corps que vous voyez soit l'étendue, la figure, la dureté, etc.; vous croyez que ce corps est quelque chose d'étendu, de figuré, de dur, etc. Autre chose est la réunion ou collection de l'étendue, de la dureté, de la figure, autre chose une substance, un être réel, qui possède l'étendue, la dureté, la figure. En un mot, sous la somme des accidents vous concevez un être réel que les métaphysiciens comme les physiciens appellent matière. Que cette

[1] Voyez le *Discours d'ouverture* du cours de 1816, le cours de 1819 sur la *Philosophie écossaise*, et particulièrement la leçon VIIe.

matière soit au fond un composé de molécules, d'atomes ou de forces, il n'importe en ce moment, pourvu qu'on admette qu'il n'y a pas d'accidents sans sujet, qu'il n'y a pas d'étendue sans quelque chose de réel qui a pour propriété l'étendue, etc. Eh bien, cette notion d'être, de sujet réel, de substance, d'où vient-elle? Est-ce la sensibilité qui la suggère? Mais si c'étaient les sens qui vous la donnassent, vous pourriez opérer sur la substance, comme vous opérez sur les qualités que vos sens atteignent. Vous touchez l'étendue et la forme, vous les modifiez, vous les changez; vous ne touchez pas, vous ne changez pas la substance.

Voilà donc une nouvelle notion qui ne vient ni des sens, ni de la perception, ni du principe de causalité, mais d'un nouveau principe semblable au premier, comme lui universel et nécessaire, et qui comme lui par conséquent surpasse l'expérience [1].

Ainsi dans la croyance à l'existence d'un corps, une analyse rigoureuse démontre qu'il n'y a d'autre élément dû à la sensibilité que la sensation, c'est-à-dire, la modification interne aperçue par la conscience. Ce qui rapporte la sensation à une cause extérieure, c'est le principe de causalité. Ce qui donne l'étendue, c'est ce principe que vous appellerez comme vous voudrez et que Reid appelle perception. C'est enfin un autre principe qui donne la notion de la substance matérielle, de l'être auquel appartiennent l'étendue et toutes les autres qualités premières que nous avons reconnues.

[1] Voyez les fragments des leçons de 1816 dans ce même volume.

Excusez ces longueurs; l'hypothèse est prompte, l'analyse est lente. Pour mieux assurer notre marche, revenons sur nos pas et récapitulons ce qui a été dit.

Placez-vous devant les corps dont vous êtes supposé ignorer encore l'existence. Admettez que votre entendement soit vide des principes intellectuels qui, selon nous, le constituent; réduisez-vous à la capacité de sentir; en présence de tous les corps, à l'aide de tous les organes sensibles, avec celui de la vue comme avec ceux de l'ouïe, de l'odorat et du goût, avec celui du toucher et même du tact comme avec celui de la vue, vous n'aurez et ne pourrez jamais avoir que des sensations. Mais cette expression est équivoque; il la faut déterminer.

Une sensation, dans l'état actuel de nos connaissances et de notre langage, est un mot qui suppose trois choses : 1° un sentiment, 2° un objet senti, 3° un être sentant. Ces trois termes constituent ce que nous appelons une sensation, et dans toutes les langues il y a un mot correspondant qui exprime la modification d'un être sensible, rapportée à son objet.

Le fait de la sensation est triple. Si vous en ôtez la notion du sujet sentant et la notion de l'objet senti qui sont dues à des principes de la raison, il vous restera, du fait total de la sensation, un sentiment interne qui de lui-même ne se rapporte ni à un être qui l'éprouve ni à un objet qui le cause. C'est dans ce sens rigoureux que doit être pris le mot sensation, quand on se place dans un système qui prétend tout tirer de la sensibilité seule.

Il a été prouvé que si nous étions dépourvus des principes que nous venons de rappeler, en présence des corps nous ne saurions jamais, avec la sensibilité seule, qu'il existe des corps. Tous les sens sont égaux; il n'y a pas plus dans le toucher ou le tact que dans la vision, et pas plus dans la vision que dans les autres sens. Aucun organe par lui-même n'est privilégié, bien qu'il y ait certains organes dans l'exercice desquels se développe spécialement tel ou tel des principes intellectuels qui nous révèlent le monde intérieur de l'âme et le monde extérieur des corps.

Pour que la connaissance se fasse, il faut que l'intelligence intervienne et s'ajoute à la sensibilité; la sensibilité sent et ne connaît pas : partout où il y a connaissance il y a intelligence. Rapporter une sensation à un objet, c'est savoir que cette sensation a une cause; c'est déjà connaître et non plus sentir; la cause extérieure n'est pas sentie, elle est conçue, et elle est conçue en vertu du principe intellectuel de causalité.

Supposez que l'intelligence, par sa constitution naturelle, ne soit pas forcée de concevoir une cause partout où apparaît un fait, dès lors la modification interne qui se produit dans la conscience n'est rapportée à aucune cause, et le monde extérieur n'est pas pour nous. Que le principe de causalité intervienne, la sensation nous devient le signe d'une existence qui n'est pas la nôtre, d'un non-moi, comme le principe des substances ajouté à la conscience de la sensation nous donne le sujet sentant, le moi. Mais quel est ce non-moi? quelle est cette

cause extérieure différente de la cause interne que nous sommes?

Le principe de causalité n'en dit rien; et sans un autre principe nous n'aurions jamais connu le non-moi que comme ue assemblage de causes quelconques qui résistent à notre activité ou qui modifient de différentes manières notre sensibilité; le système de Fichte et celui de mon savant ami, M. Maine de Biran, seraient de la vérité la plus rigoureuse[1].

Il faut qu'un principe nouveau intervienne, s'ajoute à la sensibilité et au principe de causalité, pour éclairer l'une et l'autre et augmenter la connaissance sensible d'un élément essentiel; car, si vous y prenez garde, vous verrez que c'est l'étendue qui est à vos yeux le caractère spécial du monde extérieur. Or on peut imposer à ce principe nouveau qui nous manifeste l'étendue tel nom que l'on voudra; à l'exemple de Reid, appelons-le perception.

Voilà où nous en sommes; nous avons par la sensibilité une sensation; par le principe de causalité nous rapportons cette sensation à une cause étrangère dont toute la notion est épuisée dans l'expression antithétique de non-moi; nous avons enfin, par la perception, un non-moi étendu, figuré, composé de parties agrégées et juxtaposées de différentes manières. N'y a-t-il que ces éléments dans la connaissance sensible?

N'est-il pas vrai qu'aussitôt que vous avez la percep-

[1] Voyez FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, t. VI, *Philosophie contemporaine*, art Maine de Biran.

tion d'une certaine étendue, d'une étendue figurée de telle ou telle manière, c'est-à-dire limitée, cette étendue limitée vous suggère la conception de quelque chose qui la contient? Otez ce corps étendu et figuré : ne reste-t-il rien et au dehors et dans votre intelligence? Il reste dans votre intelligence, au lieu de la conception d'une certaine étendue, celle du lieu de cette étendue, qui lui-même est une étendue plus considérable, dans laquelle la première est renfermée. Faites plus; ôtez cette étendue plus grande, vous concevez aussitôt une autre étendue plus grande encore, qui est le lieu de la précédente, et ainsi de suite : à mesure que vous retirez les corps ou les étendues limitées, le lieu, loin de disparaître avec eux, s'étend, s'agrandit, à ce point que, quand vous ôtez tous les corps réels, il reste l'étendue universelle; et que, quand vous avez supprimé tous les corps possibles, il reste une étendue nécessaire et infinie qui contient la possibilité des corps.

Ces différentes étendues limitées sont les degrés par lesquels vous parvenez à concevoir une étendue qui ne peut avoir de bornes et qui est l'espace.

Mais il faut distinguer ici l'ordre logique de l'ordre psychologique ou l'ordre d'acquisition de nos connaissances; distinction importante qui jette une grande lumière sur toutes les questions métaphysiques[1].

[1] Sur cette distinction qui constitue un des points essentiels de la méthode philosophique, voyez plus haut le programme du cours de 1817, p. 235, et surtout la leç. II du cours de 1818, *Du Vrai, du Beau et du Bien.*

Tout à l'heure nous nous étions placés dans l'ordre psychologique : nous suivions le procédé par lequel l'esprit s'élève successivement de la conception de corps et d'étendue à la conception de l'espace; maintenant laissons là la génération successive et l'ordre d'acquisition de nos connaissances, et examinons quel est l'ordre logique de la conception d'étendue et de celle d'espace.

En envisageant la question sous ce nouveau point de vue, les résultats changent entièrement : au lieu d'acquérir par la conception d'une étendue limitée la conception d'un lieu plus grand qui la contient, et par la conception de ce lieu moins limité celle d'un lieu plus considérable, et de nous élever ainsi par des conceptions successives d'étendues de plus en plus vastes jusqu'à l'espace universel et absolu, nous trouverons au contraire dans l'ordre logique que c'est la notion de l'espace absolu qui est présupposée comme le fondement de toute connaissance sensible, même de celle de la plus petite étendue.

Qu'est-ce en effet que l'étendue? une suite de points entre lesquels il y a une certaine juxtaposition. Mais où sont, où peuvent être ces points? nécessairement dans l'espace. Où a lieu cette juxtaposition? dans l'espace. Otez l'espace : que deviennent la juxtaposition, la suite, les points? L'espace est donc présupposé par l'étendue. Mais quel est cet espace? est-il déterminé ou indéterminé? il est indéterminé; et ce sont les corps figurés et étendus qui le déterminent, et par conséquent le supposent.

Ainsi, dans l'ordre psychologique, nous partons d'une étendue déterminée quelconque pour arriver à l'espace absolu, et néanmoins l'étendue la plus limitée suppose logiquement l'espace absolu. Ces deux assertions semblent se contredire : loin de là, elles se confirment. Nous n'arrivons par les corps à l'espace que précisément parce que l'espace contient les corps.

Remarquez que je ne disserte pas sur la nature de l'espace; je constate seulement qu'il y a en nous une conviction invincible de son existence. A qui n'a pas cette conviction, il est impossible de démontrer qu'il y a un espace; mais on peut l'arrêter à chaque pas, et lui prouver qu'il devrait aller, pour être conséquent, jusqu'à rejeter toute idée de corps.

Je me mets donc à la place d'un homme qui nie l'espace; je tâche de m'orienter dans cette opinion; je n'y parviens pas : je ne prononce que des propositions révoltantes et contradictoires : je trouve toujours et inévitablement la notion d'un espace particulier attachée à celle de tel ou tel corps, et celle d'espace universel et infini impliquée dans tout espace particulier; en sorte que je ne peux nier l'espace infini sans nier les espaces particuliers, ni rejeter les espaces particuliers sans rejeter les corps eux-mêmes, c'est-à-dire sans affirmer à tout moment ce que j'ai nié, ou sans nier ce que je viens d'affirmer.

Faites le même essai à votre tour : placez-vous, s vous le pouvez, dans l'opinion qui prétend que l'espace n'est qu'une abstraction : si vous parvenez à admettre

cette doctrine spéculativement, rentrez dans la vie ordinaire. Interrogez-vous vous-même; interrogez les autres; adressez-vous aux géomètres, aux poëtes, à qui bon vous semblera, et examinez si vous retrouvez en eux et en vous-même ce que votre système vous impose.

Surtout pesez les conséquences de ce système. Consultez Hume, qui n'admet rien vaguement et à demi, qui connaît toute la portée de ce qu'il avance et de ce qu'il accepte. Vous serez effrayé de l'abîme où il vous poussera, et où il vous poussera légitimement; car il vous sera impossible de rejeter une seule de ses conclusions en admettant son principe. Hume nie l'espace absolu : de là il conclut qu'il n'y a pas d'espaces particuliers, car évidemment ceux-ci sont impossibles où celui-là n'est pas. Vous direz peut-être à Hume : Dans ce cas, où sont les corps? où les placez-vous? Hume nie qu'il y ait des corps, car un corps serait étendu, et toute étendue supposerait l'espace. Mais, répliquerez-vous, pouvez-vous nier qu'il y ait au moins une cause indéterminée de vos sensations? Hume nie toute cause, toute connexion réelle et efficace. Il n'admet que ce qu'il aperçoit directement, des phénomènes, des idées, des impressions; et il rejette sans hésiter tout le reste, sentant bien que, s'il cède sur un seul point, il lui faudra céder sur tous.

Pour échapper au scepticisme, il nous faut admettre avec tous les hommes l'espace absolu, capable de contenir tous les corps réels et possibles.

L'espace n'est pas indéfini, mais infini. Ce n'est pas

ici l'imagination qui va d'un point à un autre, jusqu'à ce qu'elle succombe : c'est l'intelligence qui va jusqu'où elle peut aller, et elle va jusqu'à l'infini ; elle le conçoit ; elle ne s'arrête pas à des bornes au delà desquelles quelque chose peut exister encore : elle s'arrête à l'impossibilité de concevoir aucunes bornes.

Il en est de même du temps. Il est impossible de concevoir un événement qui ne soit dans le temps ; de là de degré en degré la conception du temps infini. Psychologiquement c'est la notion d'événement qui introduit celle du temps, mais logiquement c'est la notion du temps qui fonde et autorise celle d'événement.

Sans insister davantage, disons qu'avec les conceptions nécessaires d'espace et de temps s'achève la connaissance sensible, comme elle commence avec celle de cause et de substance, et que de toutes ces conceptions pas une seule ne vient et ne peut venir des sens.

II

DU FAIT DE CONSCIENCE

La philosophie est possible, et elle existe, plus ou moins parfaite, car la philosophie est l'expression de la pensée de l'homme, et la pensée de l'homme est là.

Il n'y a point et il ne peut y avoir de philosophie absolument fausse; car l'auteur d'une pareille philosophie aurait dû se placer hors de sa propre pensée, c'est-à-dire hors de l'humanité. Cette puissance n'a été donnée à aucun homme.

Quel peut donc avoir été le tort de la philosophie? C'est de ne considérer qu'un côté de la pensée, et de la voir tout entière dans ce seul côté. Il n'y a pas de systèmes faux, mais beaucoup de systèmes incomplets, vrais en eux-mêmes, défectueux dans leur prétention de contenir en chacun d'eux l'entière vérité qui ne se trouve que dans tous.

L'incomplet et par conséquent l'exclusif, voilà le vice unique de la philosophie; et encore il vaudrait mieux dire des philosophes; car la philosophie domine tous les systèmes qui s'efforcent d'en réaliser l'idée sans y parvenir jamais.

Pour rétablir la vie intellectuelle mutilée par chaque

système, rentrons dans la conscience, et recherchons tous les caractères sous lesquels la pensée se manifeste.

Quand je descends dans la conscience, et que j'y étudie la vie intellectuelle, sans y rien ôter comme sans y rien ajouter, j'y reconnais trois éléments, trois éléments, dis-je, ni plus ni moins, qui s'y rencontrent tous et toujours, simultanés quoique distincts, constituant la pensée dans leur complexité nécessaire, et la détruisant dès que l'un des trois vient à manquer.

I. D'abord, dans tout fait intellectuel, dans toute connaissance, je m'aperçois moi-même comme le sujet de ce fait, de la pensée, de la connaissance. Sans le moi, en effet, le moi ne connaît rien, ne sent rien, ne se rappelle rien, n'abstrait rien, ne combine rien, ne raisonne sur rien. Il peut bien y avoir la matière d'une pensée, d'une sensation, d'un jugement, d'un souvenir, d'un raisonnement; mais le moi n'en sait rien et n'en peut rien savoir s'il n'est pas et ne se sait pas lui-même. Le moi est donc l'élément nécessaire de toute pensée.

Dira-t-on que le moi c'est la pensée même, c'est-à-dire la sensation, le jugement, le raisonnement, etc., réunis dans une unité collective qu'on appelle moi? Mais je sens et je sais, *certissimâ scientiâ et clamante conscientiâ*, que le moi n'est pas seulement un lien logique et verbal, inventé pour exprimer l'union de mes pensées, mais quelque chose de réel qui les unit et en forme une chaîne continue, en tant qu'il est dans chacune d'elles. Je sens et je sais fort bien encore que le moi n'est pas plus une circonstance, un degré d'une

pensée particulière, qu'il n'est le lien verbal de plusieurs pensées. Je sais qu'il n'est pas vrai que la sensation, ou le souvenir, ou le désir, arrivés à certain degré de vivacité, deviennent moi, mais que c'est moi qui constitue la sensation ou le désir, en m'ajoutant à un certain mouvement, à de certaines affections qui ne s'intellectualisent en quelque sorte, et ne deviennent pour moi sensation ou désir qu'autant que j'en prends connaissance [1].

Le moi est l'esprit s'apercevant lui-même dans son activité redoublée en elle-même et formant ce qu'on appelle la conscience. La conscience n'est pas une faculté particulière qui aperçoit d'un côté ce qui se passe de l'autre; il n'y a pas une scène isolée où se passent les événements intellectuels, et, vis-à-vis, quelqu'un dans le parterre qui les contemple; ici, pour ainsi dire, le parterre est sur la scène; car il n'y a vraiment de vie intellectuelle qu'autant qu'elle se manifeste et s'aperçoit.

Le moi doit agir pour se manifester et s'apercevoir, et il peut agir de deux façons très-différentes : ou l'activité du moi s'exerce sans que le moi prévoie son résultat et y consente; ou elle s'exerce parce que le moi y consent et qu'il en connaît les conséquences. L'activité spontanée et l'activité réfléchie sont les deux formes de l'activité personnelle [2], et on ne peut négliger l'une ou l'autre sans retrancher quelque chose de cette force intérieure qui est le moi.

[1] Plus haut, cours de 1816, *Condillac*, p. 159-173.

[2] Sur la spontanéité et la réflexion, voyez déjà, *Cours de* 1816, pages 179-182, les deux programmes de 1816 et le fragment qui suit consacré à cette importante distinction.

La réflexion suppose la liberté, car nul ne réfléchit qui ne veut le faire; et, d'un autre côté, la liberté, au moins dans son degré le plus élevé, suppose la délibération et le choix, c'est-à-dire la réflexion. La réflexion, mère et fille de la liberté, est un acte libre qui produit des actes libres. Au milieu de ce monde de forces étrangères qui combattent l'activité du moi et qui l'entraînent, la réflexion s'arrête, et, selon une expression célèbre, se pose elle-même. La réflexion, ou le moi libre, est un point d'arrêt dans l'infini. Le moi, dit Fichte, se pose lui-même dans une détermination libre; ce point de vue est celui de la réflexion; le moi se pose parce qu'il le veut, et c'est vraiment à lui-même, à sa détermination libre, qu'il doit son existence la meilleure.

Mais la détermination libre qui accompagne et caractérise la réflexion, est précédée ou mêlée d'une négation. Pour que je pose le moi, comme dit Fichte, il faut que je le distingue du non-moi; or, toute distinction implique une limitation, une négation. Maintenant est-il vrai que nous débutions par une négation? et n'y a-t-il rien avant la réflexion et le fait au développement duquel Fichte a pour jamais attaché son nom? Toutes nos recherches sur nous-mêmes sont réfléchies, et notre sort est de chercher le point de vue spontané par la réflexion, c'est-à-dire de le détruire en le cherchant. Cependant, en s'examinant bien, il n'est pas impossible de saisir la spontanéité sous la réflexion. Dans l'instant même de la réflexion, on sent sous cette activité qui

rentre en elle-même, une activité qui a dû se déployer d'abord sans se réfléchir. Chose fatale à la psychologie, mais inévitable! L'action primitive de la pensée se redouble sans doute dans la conscience, mais elle s'y redouble faiblement et obscurément ; et si nous voulons éclaircir ces ténèbres, convertir la conscience obscure en une conscience claire et distincte, nous ne le pouvons que par la réflexion, c'est-à-dire par un point de vue distinctif et des jugements mêlés de négation, c'est-à-dire, encore une fois, que nous ne pouvons dégager le point de vue spontané qu'en le détruisant. Il est pourtant, et la difficulté de le saisir et de l'exprimer n'infirme pas son existence.

II. Le moi est l'élément nécessaire de toute connaissance; mais il n'en est pas l'unique fondement, sans quoi il faudrait dire avec Fichte que toute connaissance n'est qu'un développement du moi.

Non-seulement le moi connait les phénomènes qui lui appartiennent et qu'il constitue, tous ses actes quels qu'ils soient, mais il connait d'autres phénomènes qu'il sait n'avoir pas faits, par exemple, ses affections involontaires, la sensation proprement dite.

Lorsqu'on me presse le bras, j'aperçois la sensation que j'éprouve comme un effet indépendant de moi et de mes déterminations; c'est là toute la passivité du moi. A proprement parler, le moi n'est jamais ou du moins ne se sait jamais purement passif, car il ne se connait qu'autant qu'il s'aperçoit, et apercevoir c'est déjà agir. De plus, le moi agit sans cesse tant qu'il est; nous agis-

sons dans la sensation même : la sensation n'est pas un acte du moi; mais la sensation n'est sentie, n'est vraiment sensation, que parce que le moi qui en prend connaissance est déjà constitué, et il ne l'est que par l'action. Si le moi était purement passif, il faudrait un autre moi actif pour prendre connaissance de la passion du premier moi : il y aurait deux moi, ce qui est absurde; le moi est un être indivisible, et son indivisibilité est celle de son activité. Mais au milieu de cette activité continue surviennent des affections extérieures que le moi est contraint de subir, il est vrai, mais dans lesquelles il agit, et, souvent même, il veut encore, puisqu'il les juge, les apprécie, les distingue de soi, y résiste ou y cède, et même en leur cédant détermine jusqu'où il veut leur céder. Toute affection n'éteint pas la liberté, mais la limite, selon qu'elle est plus ou moins vive; quand l'affection trop violente et trop vaste accable la liberté, alors il n'y a plus d'aperception du moi, ni même du non-moi; car il n'y a plus de moi, ni par conséquent aucune aperception possible ; et cependant ce n'est pas le non-moi qui manque à l'aperception, mais bien la force intérieure par laquelle le moi se constitue lui-même et peut alors apercevoir. Privilége et grandeur de la liberté! où elle manque, s'éteint l'intelligence; et où meurt l'intelligence, là même expire la sensation. Je ne dis pas que la connaissance soit libre, je veux dire qu'un être libre peut seul connaître; tout comme, sans confondre l'intelligence avec la sensibilité, je prétends qu'il faut être intelligent pour sentir, puis-

qu'à parler rigoureusement, ne pas connaître qu'on sent, c'est ne pas sentir[1].

Ainsi le moi est libre, c'est là son fond, et sur ce fond se dessinent mille scènes variées que la liberté se donne à elle-même; mais il y a aussi un ordre de phénomènes involontaires qui limitent la liberté de l'homme, la combattent, quelquefois la surmontent: c'est là le véritable non-moi, que le moi ne s'oppose pas, c'est-à-dire ne pose pas encore, comme l'a prétendu Fichte, mais qu'il trouve opposé à lui-même. Le rapport du moi au non-moi est un rapport d'opposition réciproque; c'est un véritable combat. Or, comme le moi combat en même temps qu'il est combattu, et qu'aussitôt qu'il cesse de combattre il cesse d'être: et comme aussi combattre est la condition nécessaire pour le moi de savoir qu'il est combattu, il s'ensuit que l'état de pure et entière passivité n'est jamais dans la conscience. La conscience est le théâtre de ce combat perpétuel de la vie intellectuelle et morale, comme la vie physiologique n'est autre chose que la lutte de la force intérieure, du principe vital, contre les forces extérieures ou les principes de destruction. La santé est la victoire de la force intérieure; ses défaites sont les maladies; sa fuite et sa destruction est la mort. Notre constitution physique est telle que le principe vital ou la force intérieure, seule contre toutes les autres forces, s'épuise bientôt dans la résistance; et,

[1] Voyez plus haut, cours de 1816, p. 210-213.

après avoir rendu un combat plus ou moins long, mais toujours court et plus composé de défaites que de victoires, succombe et abandonne le corps à toutes les forces ennemies qui l'envahissent, le partagent, le décomposent, et le ramènent sous les lois de la nature universelle dont elles sont les agents. Si du monde physique nous rentrons dans le monde moral, nous trouverons qu'ici la nature extérieure attaque le moi de mille manières plus redoutables les unes que les autres, par le corps intime au moi, par ses peines, surtout par ses joies, par tous les désirs et toutes les passions qui naissent des circonstances et de ce vaste univers qui nous environne. Pour se défendre, le moi n'a que lui-même, comme Médée. Mais le moi est intelligent et libre; comme libre, il peut toujours combattre; doué d'une liberté plus ou moins puissante, il peut être vaincu, mais il peut toujours résister; et alors même qu'il est vaincu, il sait qu'il n'est pas détruit et qu'il peut combattre encore. Il ne dépend pas du principe vital, qu'on a voulu confondre avec le moi, d'être vainqueur : il dépend du moi de l'être; ou du moins il dépend de lui de ne jamais céder et de poursuivre toujours le combat, s'il ne peut le terminer à son avantage.

III. Mais n'y a-t-il donc pas autre chose encore dans la conscience[1]?...

[1] Ici devait se placer l'analyse de la raison comme distincte de la sensation et de la volonté, qui ne sont que les conditions extérieures et intérieures de l'aperception, tandis que la raison en est le fondement direct. La raison constitue le savoir en soi; et comme il y a du savoir dans tout acte de la conscience (*conscientia seu scientia cum*), il s'ensuit qu'au

III

DE LA SPONTANÉITÉ ET DE LA RÉFLEXION[1]

Les connaissances humaines peuvent se considérer, soit à leur origine et dans leurs caractères primitifs, soit dans leurs développements et dans leurs caractères actuels.

Toute connaissance primitive est spontanée, et toute connaissance développée réfléchie.

D'où il suit que toute connaissance primitive est positive, indistincte, obscure, et que toute connaissance développée est négative, distincte et claire.

D'où il suit encore qu'autre chose est le point de départ, autre chose est le fondement de la philosophie;

fond la raison constitue la conscience elle-même, et que c'est à elle que la conscience emprunte toute lumière. De plus, la raison apporte à la conscience, outre la possibilité de toute connaissance et en particulier de la connaissance du moi, du non-moi, et de leur rapport, elle lui apporte, dis-je, en même temps, une connaissance nouvelle *sui generis*, la connaissance ou la conception de l'infini, de l'être absolu, source et principe de toute existence. Ces trois éléments de la pensée réunis, composent la philosophie entière, qui ne peut se passer d'aucun d'eux. D'où il suit que toutes les notions sur lesquelles roule la philosophie, ainsi que toutes les pensées essentielles de l'homme, sont déjà dans tout fait de conscience, dans le premier comme dans le dernier.

[1] Inséré dans les premières éditions des FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES.

car si la philosophie ne veut point s'abjurer elle-même, elle doit partir de la réflexion pour partir de la lumière; et si la philosophie veut porter sur quelque chose, elle doit se présupposer un fondement à elle-même dans un fait nécessairement obscur, puisqu'il est antérieur à toute réflexion.

Quel est donc ce fait primitif, enseveli sous les ténèbres qui environnent le berceau de la pensée? Mais qu'est-ce d'abord que la réflexion, et que contient-elle?

La réflexion est la pensée libre, suspendant le mouvement naturel qui la développe pour ainsi dire en ligne droite, et se repliant sur elle-même dans l'intérieur même de la pensée qu'elle aperçoit nettement, parce qu'elle la considère distinctement, c'est-à-dire divisée en deux parties, à savoir : la pensée en tant qu'elle se replie sur elle-même et se contemple, et la pensée en tant qu'elle est contemplée.

La pensée qui contemple est le sujet de la réflexion; la pensée contemplée en est l'objet.

Pour parler comme Fichte, le sujet se pose lui-même, et dit je, moi; mais en même temps qu'il se pose, il s'oppose ou plutôt il rencontre un objet opposé, lequel, dans son opposition au sujet moi, est appelé non-moi.

Le moi et le non-moi nous sont donnés simultanément et distinctement dans une opposition, dans une limitation réciproque.

Les deux termes de cette opposition sont et ne peuvent

pas ne pas être deux êtres finis, imparfaits, contingents.

Or, en même temps que nous apercevons l'imparfait, le contingent, le fini, nous concevons et ne pouvons pas ne pas concevoir son contraire, l'infini, l'immuable, l'éternel.

Comme dans les développements les plus élevés de la science humaine, nous ne dépassons pas les limites du fini et de l'infini, il s'ensuit que tous les développements ultérieurs de la science humaine sont déjà contenus dans le premier acte de réflexion; mais le premier acte réfléchi n'est pas le premier fait de l'intelligence.

Que le point de vue réflexif présuppose un point de vue antérieur, c'est ce que la nature de la réflexion et la logique démontrent suffisamment. La réflexion est une opération essentiellement rétrograde; nous ne débutons pas par la réflexion, car réfléchir c'est distinguer, et distinguer c'est nier en quelque degré, mais pour nier, il faut avoir affirmé; donc tout jugement négatif, distinctif, réflexif, présuppose un jugement antérieur affirmatif, positif, complexe et indistinct.

La réflexion ou la liberté est le plus haut degré de la vie intellectuelle; par cela même elle n'en est pas le commencement.

Le mot liberté peut se prendre dans deux sens différents. Un acte libre se dit excellemment de celui qu'un être produit parce qu'il a voulu le produire; parce que, se le représentant, et sachant par expérience qu'il peut le produire, il lui a plu vouloir exercer, relativement à cet acte conçu d'avance, la puissance productive dont

il se sait doué. Telle est la liberté proprement dite ou la volonté.

Un être peut être encore appelé libre, lorsque les actes qu'il produit sont le développement d'une force qui lui appartient et qui n'agit que par sa propre vertu. Par exemple, si une force extérieure pousse mon bras à mon insu ou malgré moi, ce mouvement de mon bras ne m'appartient pas; et si l'on veut appeler ce mouvement un acte, ce n'est point un acte libre dans aucun sens; le mouvement de mon bras tombe alors sous les lois de la mécanique; ce n'est point par mes propres lois individuelles que j'agis, ce n'est pas même moi qui agis, c'est l'univers qui agit par moi. Mais lorsqu'à l'occasion d'une impression sensible l'esprit entre en exercice par son énergie native, et produit un acte quelconque, je puis dire que l'esprit est libre en tant que l'impression sensible est l'occasion extérieure et non le principe de son action, dont la raison est la puissance naturelle de l'esprit.

La liberté a donc deux formes, à savoir, l'activité réfléchie, accompagnée de la préméditation et de la délibération, et une autre activité, libre encore mais non réfléchie, et que celle-ci présuppose; cette forme de l'activité s'appelle spontanéité.

Ajoutez que la réflexion, étant une opération rétrograde, éclaire ce qui était avant elle, développe, mais ne crée pas, et que par conséquent tout ce qui paraît dans le point de vue réflexif préexiste enveloppé dans le point de vue spontané.

Mais ce ne sont là que des inductions logiques. Quel est-il ce point de vue spontané? Comment le saisir et comment le décrire? Si nous cherchons à le saisir, il nous échappe, car alors nous réfléchissons, c'est-à-dire nous le détruisons; l'écueil est inévitable, toutes les précautions sont vaines, parce qu'elles s'adressent à la volonté et à la réflexion, qu'il s'agit d'écarter. Comment aussi exprimer un point de vue spontané dans des langues dont tous les termes sont fortement déterminés, c'est-à-dire profondément réflexifs?

On ne peut saisir le point de vue spontané qu'en le prenant pour ainsi dire sur le fait, sous le point de vue réflexif, à l'aurore de la réflexion, dans ce moment fugitif où l'état primitif passe à l'état actuel, où la spontanéité expire dans la réflexion. Ne pouvant le considérer à plein et tout à notre aise, il faut le saisir d'un coup d'œil rapide et pour ainsi dire de profil dans des actes de la vie ordinaire qui se redoublent naturellement dans la conscience et se laissent apercevoir sans qu'on cherche à les apercevoir. C'est cette conscience naturelle qu'il faut surprendre en soi et décrire fidèlement. Or, nous pensons que la conscience primitive présente les mêmes éléments, les mêmes faits que la réflexion, avec cette seule différence que dans la seconde ils sont précis et distincts, et que dans la première ils sont obscurs et indéterminés.

Ainsi la conscience primitive aperçoit le moi et le non-moi, sans les saisir dans l'opposition qui les limite nécessairement; mais elle les aperçoit l'un avec l'autre et dans leur limitation naturelle. Quant à l'être infini, la

raison l'aperçoit d'abord d'une aperception pure et simple sans y voir de limites, et s'y repose sans rien chercher ni concevoir au delà. Le fait primitif ne contient explicitement aucune idée de limité et d'illimité, de fini et d'infini; mais il contient implicitement tout cela dans ses aperceptions confuses que la réflexion vient éclairer et convertir en vérités distinctes et nécessaires. Où la conscience naturelle avait aperçu vaguement des limites naturelles, la réflexion met des limites essentielles : où la raison primitive s'était reposée sans apercevoir de limites, la raison développée affirme qu'il n'y a point de limites possibles, et c'est à l'aide de cette double lumière que se produisent successivement les idées distinctes de fini et d'infini, de relatif et d'absolu, lesquelles préexistaient confusément dans le premier fait. Plus la réflexion s'applique à ce premier fait, plus les idées qu'il contient se dégagent, plus l'intelligence s'agrandit, plus les limites du savoir humain reculent devant la liberté de l'homme. Le fait primitif qui n'offrait que la complexité obscure du moi, du non-moi et de l'être absolu, se brise et s'éclaircit en se brisant dans la réflexion qui, distinguant alors nettement le moi et le non-moi, les oppose nettement l'un à l'autre dans le sein et sous le regard de l'être absolu qui les explique et les contient tous les deux.

Maintenant, quand on pénètre dans le fond de ces deux idées du fini et de l'infini et qu'on tente de les déterminer avec un peu de précision, on trouve que le domaine du fini comprend la réunion des êtres qui pos-

sèdent une puissance finie, car tout être ne nous est connu que par ses effets, autrement il nous serait inaccessible; et que l'être infini c'est l'être dont la force causatrice ne connaît point de bornes. Cause et substance, cause et substance finie ou infinie, telles sont les notions les plus générales auxquelles se rapportent toutes les natures.

Aristote et Kant, les deux esprits les plus méthodiques de l'antiquité et des temps modernes, épuisèrent leur génie dans l'inventaire et la classification des éléments de la pensée. Aristote les divise et les subdivise sans les classer, Kant les divise et les classe, mais il n'a pas cherché à les réduire. La théorie que nous exposons achève celle de Kant[1] en ramenant ses volumineuses catégories à leur nombre élémentaire, simplification non tentée jusqu'à présent, et qui laissait une grande lacune dans la science. Les idées de substance et de cause sont les deux idées fondamentales sur lesquelles roule toute la philosophie[2]. La recherche de leur

[1] Voyez l'exposition et l'examen de cette théorie de Kant, cours de 1820, *Philosophie de Kant*, leç. v°.

[2] Aussi c'est toujours à ces deux notions qu'on en appelle contre le sensualisme et l'empirisme, parce qu'on sent bien que c'est en elles qu'éclate la puissance propre de l'esprit humain. Avant Leibnitz, elles semblaient séparées par une barrière infranchissable. Le premier, à la fin du dix-septième siècle, Leibnitz, sondant la notion de substance, l'a ramenée à celle de force. Cette réduction est pour Leibnitz l'entreprise même de la réforme de la philosophie tout entière, et il a intitulé le petit écrit consacré à ce grand sujet : *de Prima philosophiæ emendatione et notione substantiæ* (Collection de Dutens, t. II, p. 18) Cet écrit est de 1694. Dans ses derniers ouvrages, Leibnitz reproduit le même principe, particulièrement dans les *Principia philosophiæ*, résumé de toute sa doctrine, présenté au prince Eugène (*Ibid.*, t. II, p. 24); en

nature, de leur origine et de leur certitude, est la philosophie tout entière. C'est une grande question

sorte qu'après tout, la réduction tentée par nous en 1817 de toutes les catégories, de tous les principes du sens commun, de toutes les vérités universelles et nécessaires, à deux; cette réduction, qui nous semblait alors et qui était en effet une innovation considérable relativement à Reid et à Kant, n'était à notre insu, comme l'éclectisme lui-même, qu'un retour à une pensée de Leibnitz.

Mais Leibnitz, en rappelant la notion de substance à celle de cause, a-t-il gardé une parfaite mesure? Certainement la substance ne nous est révélée que par la cause; par exemple, supprimez tout exercice de la cause et de la force qui est en nous, et nous ne sommes point pour nous-mêmes; c'est donc l'idée de cause qui introduit dans l'esprit l'idée de substance : mais la substance n'est-elle que la cause qui la manifeste? Il faut alors distinguer la cause en acte de la cause qui n'est pas encore passée à l'acte, pour parler le langage d'Aristote, accepté par Leibnitz. Mais une cause qui n'est pas en acte n'est pas réellement une cause, et une cause en acte ne se suffit pas à elle-même, elle suppose un fondement, un sujet, une substance. La puissance causatrice est l'attribut essentiel de la substance, elle n'est pas la substance elle-même En un mot, il nous a paru plus sûr de nous en tenir à ces deux notions primitives, distinctes quoique inséparablement unies, l'une qui est le signe et la manifestation de l'autre, celle-ci qui est la racine et le fondement de celle-là.

Un homme dont la doctrine rappelle parmi nous celle de Leibnitz, M. de Biran, n'est-il pas tombé du côté où Leibnitz inclinait? En remettant la cause en lumière, M de Biran n'a-t-il pas laissé dans l'ombre la substance, comme en parlant sans cesse de la volonté il a trop oublié la raison? L'âme est plus étendue et plus profonde que tous ses attributs; aucun d'eux ni tous ensemble ne la manifestent adéquatement; il reste toujours par delà tous les rayons eux-mêmes le foyer d'où ils émanent. Parler de la substance indépendamment de la cause qui la manifeste, c'est faire de la substance un être abstrait : mais parler de la cause et des phénomènes qu'elle produit sans les rapporter à leur fond commun, n'est pas une erreur de moindre conséquence. De même, quand on transporte la question de la psychologie dans la théodicée, la substance éternelle et infinie est inaccessible en elle-même, et on ne l'atteint que dans ses manifestations, dans le monde et dans l'âme; mais, en même temps, ces manifestations, si grandes qu'elles soient, n'épuisent pas sa puissance, parce que cette puissance réside dans son essence infinie. Voyez dans les Fragments philosophiques, *Philosophie contemporaine*, l'article consacré à M. de Biran.

de savoir si l'esprit humain commence par l'une ou par l'autre. Selon nous, l'esprit humain commence par toutes les deux. Dans le premier acte réfléchi sont déjà des causes et des substances finies, et une cause et une substance infinie. L'intuition intérieure et extérieure aperçoit le moi, et le non-moi, des causes et des substances finies; la raison révèle l'être infini, la substance et la cause absolue, et c'est l'action simultanée des sens, de la conscience et de la raison qui constitue l'intelligence. La réflexion distingue les diverses parties de la synthèse primitive, et en les distinguant elle les met en opposition; mais, quoique distinctes, elles sont contemporaines, et le premier acte réflexif contient déjà, tout en les opposant, les idées de cause et de substance avec les caractères opposés de limite et d'infinité. Bien plus, il n'y a rien dans la réflexion qui n'ait préexisté dans la spontanéité. Ainsi, chose admirable, les deux idées qui sont les bornes infranchissables de la pensée se rencontrent à son origine et pour ainsi dire à son berceau. L'homme commence par où il finit, et il finit par où il commence; il développe et il applique, il abstrait et il combine, dans une impuissance invincible d'ajouter un seul élément à ceux qui lui sont donnés dans le premier fait, dans ce fait obscur et complexe qu'il passe sa vie à développer et à éclaircir. La vie est un passage perpétuel, une tendance de l'obscurité à la lumière; et la science humaine, dans toute son étendue, n'est qu'un cercle dont les deux extrémités sont deux points essentiellement similaires.

IV

DU LANGAGE

L'école de Condillac, et une fausse théologie qui croit ramener l'homme à Dieu en l'avilissant[1], se réunissent pour soutenir que l'homme est de sa nature si impuissant, qu'il ne pense qu'à l'aide des signes. Mais il est aisé de les convaincre toutes deux d'une pétition de principe.

L'institution des signes et du langage repose essentiellement sur la puissance de l'esprit humain sans laquelle l'institution serait stérile et n'aurait même jamais été.

Toute institution présuppose une puissance qui la fait être; puis, réagissant sur la puissance même qui l'a faite, elle la développe, l'étend, de sorte que celle-ci paraît en dépendre. Mais comme c'est elle qui a créé l'institution qui la fortifie, il est vrai de dire que c'est à elle-même qu'elle doit réellement tous ses progrès.

Il est absurde de dire que l'homme ne pense qu'au moyen de signes, si l'on n'ajoute qu'il n'a des signes que parce qu'il pense. Les signes ne créent point nos facultés; c'est au contraire notre activité volontaire et

[1] Celle de M. de Bonald.

libre qui les crée; c'est donc de cette volonté productrice qu'il faut nous relever, et non des signes qui n'en sont que les produits.

Pourquoi l'animal ne pense-t-il pas? parce qu'il n'a pas de signes, dit-on; mais je demande pourquoi il n'a pas de signes. C'est parce qu'il ne pense pas; et il ne pense pas parce qu'il ne veut pas; n'ayant pas d'intention propre, il ne conçoit pas ce que c'est qu'une intention; il ne peut donc attacher une intention, c'est-à-dire un sens, à un son ou à un mouvement matériel.

L'homme est une force libre : là est le titre de sa dignité, l'origine ou du moins la condition de toutes ses connaissances [1]. Si l'homme n'était pas une force libre, il ne pourrait que ce que peut l'animal, c'est-à-dire que la nature déterminerait en lui des impressions confuses qu'il apercevrait à peine et des mouvements instinctifs. Parmi ces mouvements, il faut compter le langage primitif, tout signe involontaire et irréfléchi. Quand ces signes irréfléchis et involontaires seraient aussi riches qu'ils le sont peu; quand l'imagination systématique leur prêterait les caractères dont ils sont absolument dépourvus; si parfaits qu'on les suppose, considérés en eux-mêmes, ils ne pourraient jamais servir de moyen de rappel ou de communication à la pensée, ils ne seraient même jamais des signes, si l'homme n'avait quelque pensée à leur donner à signifier, ou plutôt s'il n'avait le pouvoir de se les approprier et d'abord de les aperce-

[1] Voyez, plus haut, *Analyse de la connaissance sensible*, et *Du fait de onscience*.

voir; car tout ce qui est inaperçu est insignifiant et nul. Or la condition essentielle de toute aperception est un exercice quelconque de notre activité personnelle. Où manquerait l'action intérieure, défaillerait l'aperception, et il n'y aurait rien pour nous. En vain l'animal en nous pousserait des cris, exécuterait mille mouvements; ne sachant rien parce qu'il ne saurait pas, ne se sachant pas parce qu'il n'aurait jamais ni agi ni voulu, il ne saurait jamais ni que lui, ni, à plus forte raison, qu'un autre que lui, a exécuté un mouvement extérieur, encore bien moins qu'il a voulu l'exécuter, et que ce mouvement exprime un sentiment, une idée. Ce n'est donc pas la puissance de la parole et du signe qui produit les miracles qui nous accablent aujourd'hui, et dans l'éclat desquels le signe et la parole cachent leur origine. Car, ôtez la volonté et l'intelligence, cette puissance mystérieuse du signe se réduit à rien. Restituez la volonté et l'intelligence, c'est-à-dire la personne; laissez-lui apercevoir ces cris, ces gestes, qui, tant qu'ils lui sont étrangers, sont insignifiants en eux-mêmes; elle les aperçoit; bientôt elle va les répéter par la vertu qui est en elle; par là elle se les approprie, les rend significatifs pour elle, qui les comprend parce qu'elle les produit; et elle les produit en effet parce qu'elle les répète librement; car toute répétition volontaire est une véritable production. Voilà les signes inventés; la même personne intelligente et libre qui les invente n'a plus qu'à les perfectionner, à les modifier, à les varier, à les unir, à en faire à la longue pour la

pensée ces moyens de rappel, de communication, ou même de production ultérieure, si actifs et si puissants, puisqu'ils sont dépositaires de toute l'activité et de toute la puissance de l'intelligence volontaire et libre, dont ils sont à la fois les résultats et les instruments. Les signes, la parole, ne sont rien en eux-mêmes; ils ne sont que ce que la volonté les fait être; et en ceci, comme en beaucoup d'autres choses, il est dur d'entendre partout célébrer les effets, quand la cause est ou négligée, ou méconnue, ou repoussée. Que l'on y songe; la théorie que nous combattons ne va pas à moins qu'à faire produire l'homme par la parole; mais l'homme de cette théorie n'est qu'une machine dont se sert plus ou moins heureusement le langage, qui vient alors on ne sait d'où : n'est-ce pas là un véritable suicide?

V

CONSCIENCE ET INDUCTION

L'induction a besoin d'une base dans un état à peu près semblable. Jamais nous ne concevrions hors de nous des causes volontaires, si une cause volontaire ne nous était donnée en nous-mêmes. Nous ne pourrions nous élever à l'idée d'une autre vie toute spirituelle, si nous n'en trouvions déjà une image dans cette vie intérieure de la volonté, dans ce monde des déterminations libres et des intentions vertueuses, où ne pénètre rien de sensuel et de terrestre. Otez cette donnée humaine, la vie divine n'est pas seulement incompréhensible, mais inconcevable; l'induction n'y porte pas, et jamais l'homme n'en eût l'idée. Descartes disait : Donnez-moi la matière et le mouvement, et je vais créer le monde. Je dirais volontiers : Donnez-moi la conscience et l'induction, je vais créer les connaissances premières et les connaissances ultérieures, le subjectif et l'objectif, l'aperception et la croyance. La vie future est crue dans la vie vertueuse aperçue par la conscience.

La philosophie doit atteindre jusqu'au ciel, mais sa racine est dans la conscience.

Nous trouvons la conscience aussitôt que nous nous

trouvons nous-même, et nous ne nous trouverions pas sans elle.

Le principe des substances a besoin d'agir dans la conscience pour nous donner un moi vrai et vivant comme la conscience, autrement nous ne nous connaitrions que d'une manière abstraite et logique, comme nous connaissons le sujet des phénomènes matériels, comme nous supposons une force magnétique pour expliquer les phénomènes magnétiques, une force électrique pour les phénomènes électriques.

La conscience est la source de la plupart des idées et des principes qui, par leur universalité, semblent le moins se rapporter à nous-mêmes. Par exemple, le principe de contradiction, si abstrait, si scolastique, n'est pas autre chose que la forme logique de tout fait de conscience. On l'énonce ordinairement ainsi : Ce qui est ne peut pas être et n'être pas, ce qui se réduit à dire que ce qui est est, et, en dernière analyse, se ramène à ceci : Nous voyons quand nous voyons, et, en général, ce qui est dans la conscience est dans la conscience; contester le principe de contradiction, dire qu'une chose est et n'est pas, c'est renier sa propre conscience. Des logiciens raffinés ont entrepris de prouver la vérité du principe de contradiction par cet autre principe qu'entre deux propositions contradictoires, il n'y a point de moyen terme; que, par conséquent, l'une est vraie et l'autre fausse; et que, par conséquent encore, s'il est vrai qu'une chose soit, il est faux qu'elle ne soit pas. Mais il n'est pas difficile de faire voir que le principe de

l'exclusion de tout moyen terme entre deux contradictions et la nécessité de la vérité ou de la fausseté de l'une des deux, n'est qu'une forme même du principe de contradiction, et repose sur ce principe au lieu de lui servir de fondement. Ce principe est sa preuve, sa lumière à lui-même, et toute son autorité gît dans l'autorité de la conscience dont il est l'expression savante. Nous ne doutons pas, nous ne pouvons douter que ce qui est actuellement sous l'œil de la conscience n'y soit pas, tout fait de conscience ayant un caractère d'infaillibilité qui exclut tout doute et emporte la croyance. Généralisez et vous aurez le principe de contradiction.

La plus forte preuve d'un législateur invisible, dont la justice égale la puissance, c'est l'existence, attestée par la conscience, d'une loi morale qui oblige sans contraindre, et qui est placée au-dessus de toutes les conditions sensibles.

L'expérience et les sens enseignent le matérialisme; ce monde ne parle que de naissance et de mort, de commencement et de fin : l'âme seule parle d'immortalité.

La possibilité de la notion d'infini et d'éternel tient à la nature éternelle et infinie de l'âme.

La loi morale ne peut commander qu'à une volonté libre. Le monde moral est celui de la liberté. Là où il y a libre détermination, acte voulu et délibéré, là est le monde spirituel. Or nous ne vivons, nous ne subsistons que par des actes continuels de volonté et de liberté. Le monde spirituel est donc déjà pour nous sur cette terre. Nous vivons en quelque sorte sur les confins de

deux empires séparés dont nous formons la mystérieuse réunion. Pour pénétrer dans le ciel, il n'est pas besoin de percer les ombres du tombeau. Je suis et me sens citoyen du royaume invisible des intelligences. Examinons-nous quand nous faisons notre devoir, et le ciel nous apparaîtra au fond de notre cœur. Ce n'est pas par des raisonnements qu'on acquiert la conviction du monde spirituel : c'est par un acte libre de vertu, qui est toujours suivi d'un acte de foi à la beauté morale et d'une vue intérieure de Dieu et du ciel.

On peut parler de liberté et de spiritualité; mais on ne combine que des mots lorsqu'on ne s'est point affranchi soi-même. On n'obtient, dit le christianisme, le sens de la vérité éternelle qu'en renonçant au monde et à ses fins. Alors la foi en l'Éternel entre dans l'âme. Enfin, selon les images de la doctrine chrétienne, il faut mourir et être enfanté de nouveau pour entrer dans le royaume des cieux.

La philosophie n'est que la vue de l'âme généralisée. Si la volonté est attachée au monde sensible, comment peut-on croire à l'esprit et à une autre vie? On traite l'immortalité de fable, ou on y croit par préjugé. Réformer la vie pour réformer la philosophie. Les lumières de l'entendement ne seraient que ténèbres sans la lumière de la vertu. Oh! si l'âme du dernier des Brutus, si l'âme de saint Louis s'étaient racontées elles-mêmes, quelle belle psychologie morale nous aurions!

La volonté infinie et éternelle se révèle à nous dans la conscience morale, dans ce commandement suprême :

Veux le bien; et la volonté humaine s'allie à la volonté infinie en obéissant librement à sa voix. La morale est la source des grandes vérités, et la vraie lumière réside dans les profondeurs de l'activité volontaire et libre.

Voici un fait de conscience incontestable, et en même temps simple et indécomposable :

« Fais le bien, sans égard aux conséquences, c'est-à-dire, veux le bien. »

Puisque ce commandement n'a pas d'objet terrestre, visible, matériel, applicable aux besoins de cette vie et de ce monde sensible, il suit que : ou il n'a pas de fin, de but, ou il a une fin, un but invisible, et qu'il regarde un monde différent du nôtre, où les mouvements externes qui résultent des volitions sont comptés pour rien, et où les volitions elles-mêmes sont tout.

S'il n'y a pas un monde invisible, où nos bonnes volontés nous sont comptées, quel est donc sur la terre le but de la vertu?

1° Sert-elle au mécanisme de l'univers?

2° A-t-elle pour fin la civilisation du globe?

3° L'amélioration de la destinée humaine sous le rapport des commodités matérielles et physiques?

4° La paix du monde et le plus grand bonheur du genre humain?

Pour tout cela il n'était pas besoin de vertu. Dieu n'avait qu'à construire des machines sans liberté, il aurait eu un aussi beau spectacle, s'il ne voulait que le spectacle du bonheur. Mais, dira-t-on, il le voulait pro-

duit par nous-mêmes. Il ne l'aura jamais ; le bonheur universel sur la terre est une chimère. Ensuite Dieu, pour arriver à ce but, pouvait se dispenser de nous donner la loi morale et la conscience; il suffisait de l'égoïsme. Remarquez que dans le monde sensible peu importe pourquoi un fait a lieu, pourvu qu'il ait lieu. Donnez plus de lumière à mon égoïsme, ou augmentez la force de ma sympathie naturelle, je ferai autant ou plus de bien aux autres que par le seul sentiment du devoir.

De toutes les récompenses de la vertu, la plus sûre à la fois et la plus sublime, c'est que la vertu puise en elle-même une foi vivante et sans borne en la justice éternelle.

VI

DU BEAU RÉEL ET DU BEAU IDÉAL[1]

Je veux rechercher ce que c'est que le beau réel et le beau idéal; en quoi ils se ressemblent et en quoi ils diffèrent; comment nous saisissons l'un et l'autre, et comment nous allons de l'un à l'autre.

D'abord, que faut-il entendre par le beau réel?

Ce que chacun entend par là, toutes les beautés que présentent l'homme et la nature, toutes les beautés, physiques, morales, intellectuelles, en tant qu'elles se rencontrent dans un objet réel, particulier, déterminé.

Or on peut considérer le beau en général et le beau réel dont il s'agit, soit dans l'âme, dans les actes par lesquels on le saisit, soit dans les caractères des objets qui le contiennent, objets qui ne sont extérieurs que relativement au sujet qui les aperçoit, et qui peuvent être les idées, les sentiments les plus intimes à l'âme, pourvu qu'ils soient beaux et deviennent par là des objets d'admiration.

Considérons successivement le beau réel sous ces deux points de vue; considérons-le premièrement dans l'âme, dans les opérations qui nous le découvrent.

[1] Article inséré d'abord dans les *Archives*, puis réimprimé dans les FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES. Voyez-en le développement, cours de 1818, IIe part., *Du Beau*.

Ces opérations ne sont à nos yeux qu'une opération unique, mais complexe, composée d'un jugement et d'un sentiment, enveloppés l'un dans l'autre.

En fait, il est indubitable qu'à l'aspect d'un certain objet vous prononcez qu'il est beau; si quelqu'un prétend le contraire, vous prononcez qu'il se trompe, que l'objet que vous jugez beau l'est véritablement, et que tout le monde doit en juger ainsi que vous. Le jugement que vous portez est bien individuel par son rapport à vous qui le portez et qui êtes un individu; mais, quoique vous le portiez, vous savez que vous ne le constituez pas, et la vérité qu'il exprime vous apparait à vous-même universelle et absolue. Ce jugement est un acte de la raison, de cette faculté merveilleuse qui aperçoit l'infini du sein du fini et atteint l'absolu dans l'individuel.

En fait, il est encore indubitable qu'au jugement que vous portez sur la beauté de l'objet, se joint un sentiment exquis d'amour pur et désintéressé, égal et semblable à celui qu'excitent en nous le bien et le vrai. Ce sentiment se rencontre dans tous les hommes, mais dans tous les hommes il est différent en degré; et, loin de lui attribuer une autorité universelle, vous ne pouvez réclamer en sa faveur que la liberté et l'indulgence que vous accordez vous-même à tous les sentiments individuels. Confondre le jugement dans le sentiment, c'est réduire le beau à l'agréable, et lui ôter toute vérité absolue, si on ne donne le sentiment que pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour individuel, variable, relatif; et si on lui

suppose une force d'universalité qu'il n'a pas, qu'il ne peut avoir, et qu'un examen un peu sévère lui enlève facilement, c'est substituer au scepticisme une sorte de mysticisme intellectuel. Une analyse éclairée se préserve de ces deux inconvénients en reconnaissant et en distinguant le sentiment et le jugement, la raison et l'amour, dont l'heureuse harmonie constitue ce qu'on appelle le goût, la faculté de discerner et de sentir le beau. L'admiration et l'enthousiasme qui composent le cortége du goût sont aussi deux phénomènes complexes mêlés d'amour et de raison, avec cette différence peut-être que l'intelligence entre plus dans l'admiration et le sentiment dans l'enthousiasme.

Le jugement, absolu de sa nature, est un et exclut toute nuance. Le sentiment, relatif de sa nature, admet et présente des variétés qu'une analyse savante a recueillies et constatées dans la distinction célèbre du beau et du sublime. On peut encore disputer sur le mot, non sur le fait. Il est reconnu que le sentiment du beau, selon les objets qui l'excitent et les circonstances qui le développent, émeut l'âme très-diversement, la charme et l'épanouit, ou l'étonne et la resserre, la jette dans une gaieté légère, ou la plonge dans la mélancolie. Ici mille détails pleins d'intérêt se présentent en foule. Les limites de cet article nous forçant de les rejeter, nous renvoyons le lecteur aux ouvrages de Burke et Kant, qui, sur ce point, nous paraissent laisser peu de chose à désirer, et nous passons à l'examen des caractères externes de la beauté.

Selon nous, le caractère de la beauté extérieure est double, comme l'opération de l'esprit qui s'y rapporte. Ce caractère est composé de deux éléments toujours mêlés ensemble, quoique entièrement distincts, l'élément individuel et l'élément général.

Toute figure humaine, en même temps qu'elle a un certain nombre de traits de détail qui constituent son individualité ou la physionomie, présente des traits généraux qui constituent sa nature, la figure en tant que figure. La figure d'un certain homme n'est pas celle d'un autre homme; elle a ses traits individuels qui la distinguent; et en même temps cette figure est une figure humaine par sa constitution primordiale, par ses linéaments généraux. Cette distinction s'applique à tout objet, quel qu'il soit, quel qu'il puisse être; car s'il est, il faut bien qu'il possède quelque chose de constitutif qui le fasse être et quelque chose aussi qui le distingue et par quoi il soit lui et non pas un autre.

Or la partie constitutive d'un objet est sa partie absolue; sa partie individuelle est sa partie variable. En effet, l'individuel varie sans cesse; il se détruit et se reproduit pour se détruire et se reproduire encore, sans que la nature de l'objet, sa partie absolue, les grands et invariables linéaments qui constituent son essence, en soient altérés. Retranchez d'une ligne droite naturelle le plus ou moins de longueur de la ligne, tout ce qui vous plaira, moins cette circonstance, visible ou intelligible, qu'elle est le plus court chemin

d'un point à un autre, vous aurez détruit le côté individuel et variable de cette ligne; la ligne droite absolue demeure tout entière dans le caractère essentiel que vous avez conservé; mais touchez à ce caractère, vous ne modifiez plus une certaine ligne droite; vous détruisez la ligne droite. La ligne droite est ou n'est pas; elle est ligne droite, ou elle cesse d'être; son existence est dans son essence. Il en est de même du triangle et du cercle.

Chaque chose a donc une essence invariable et immortelle, et elle change et périt à tout moment par son individualité, laquelle est dans un flux et un reflux perpétuel. D'où il suit que l'essence des choses ou leur partie générale est ce qu'il y a de plus réel et de plus caché, et que leur partie individuelle, où paraît triompher leur réalité, est ce qu'il y a véritablement de plus apparent et de moins réel. C'est du haut de cette théorie qu'il faudrait juger Platon.

Appliquons tout ceci à la beauté, traduisons les expressions de général et de particulier, d'individuel et d'absolu, d'essentiel et de non essentiel, dans celles d'unité et de variété; nous aurons les caractères externes de la beauté, ses caractères avoués et reconnus. Ainsi, après bien des circuits, la philosophie aboutit au trivial; et ce qu'on avait d'abord admiré ou rejeté avec dédain comme une spéculation extraordinaire ou absurde, se réduit, avec quelques changements de mots, à ces idées communes où se repose le bon sens du vulgaire : *Simplex veri index.*

Le beau réel se compose donc de deux éléments, le général et l'individuel, réunis dans un objet réel, c'est-à-dire particulier et déterminé. Maintenant, si l'on demande quel est l'élément qui paraît d'abord, le général ou l'individuel, le variable ou l'absolu, je répondrai que le général et le particulier, l'absolu et le variable, nous sont donnés simultanément. Il n'y a point d'absolu sans relatif, ni de relatif sans absolu; de général sans particulier, ni de particulier sans général; nous ne commençons ni par celui-ci, ni par celui-là, mais par tous les deux à la fois. Voilà ce qu'il faut bien comprendre. La philosophie roule sur cette question fondamentale qui se reproduit partout sous des formes innombrables. Débutons-nous par l'individuel ou par le général? Toutes les écoles répondent exclusivement. De là des idées générales dont on ne peut dire ni ce qu'elles sont, ni d'où elles viennent, et pour l'explication desquelles on est obligé de recourir à des idées innées; ou bien des idées particulières dont on ne sait trop comment tirer certaines idées générales qu'on est alors obligé d'exiler de l'entendement. On ne résout bien la question que par une solution complexe, en posant l'individuel et le général comme deux termes corrélatifs et simultanés. Ce n'est pas que nous distinguions d'abord nettement ces deux termes, car la réflexion seule éclaire et distingue; et nous ne débutons pas par la réflexion, mais par la spontanéité, par une aperception complexe et obscure. Ceci résout encore la question célèbre : commençons-nous et devons-nous commencer par l'analyse ou par la syn-

thèse? Sans doute la philosophie qui doit partir de la lumière, doit partir de la réflexion, et la réflexion décompose et doit nécessairement décomposer avant de recomposer. Mais, antérieurement à la philosophie, est la nature qui lui sert de base, et qui, ne commençant pas par se réfléchir elle-même, ne peut commencer ni par l'analyse, ni à plus forte raison par cette synthèse qui présuppose l'analyse, mais par des intuitions complexes, irréfléchies, indistinctes, par une synthèse primitive spontanée, qui ne diffère pas moins de l'autre synthèse que de l'analyse.

Ainsi, dans l'objet comme dans l'esprit, les caractères extérieurs de la beauté et les actes intellectuels qui s'y rapportent sont primitivement composés. Les actes intellectuels sont la raison et l'amour, actes d'abord irréfléchis, parce qu'ils sont spontanés, et spontanés parce qu'ils sont primitifs. La raison et l'amour n'offrent primitivement aux yeux de la conscience qu'une espèce d'unité confuse, où elle ne distingue rien et dont elle exprime seulement un reflet vague et obscur. De même pour l'objet, le général et le particulier se rencontrent primitivement ensemble : ils sont déjà dans l'esprit, que l'esprit n'en sait rien encore; bien qu'il les aperçoive l'un et l'autre, il ne les distingue pas; il n'y a pour lui d'abord qu'une totalité confuse où sont sans se manifester encore le particulier et le général, la variété et l'unité. Voilà le beau réel, le beau primitif dans la nature et dans l'esprit.

Maintenant qu'est-ce que le beau idéal? En quoi dif-

fère-t-il, en quoi se rapproche-t-il du beau réel, et comment y parvenons-nous?

L'idéal dans le beau, comme en tout, est la négation du réel, et la négation du réel n'est pas une chimère, mais une idée. Ici l'idée est le général pur, l'absolu dégagé de la partie individuelle qui l'accompagne. L'idéal, c'est le réel moins l'individuel; voilà la différence qui les sépare; leur rapport consiste en ce que l'idéal, sans être tout le réel, est dans cette partie du réel qui, pour paraître en sa généralité pure, n'a besoin que d'être abstraite de la partie qui y est jointe. Comment donc se fait cette abstraction?

L'école sensualiste répond : comme toutes les autres abstractions, par la comparaison travaillant sur les données de l'expérience.

Nous avons sous les yeux divers objets particuliers et semblables les uns aux autres; nous considérons chacun de ces objets successivement. Soit, par exemple, ce triangle, puis un autre triangle, et puis cinq ou six autres encore, différents entre eux, et dont les angles sont plus ou moins aigus, etc.; nous nous formons ainsi plusieurs idées du même genre, quoique différentes; alors, laissant de côté ce qu'elles ont de divers, pour nous attacher uniquement à ce qu'elles ont de commun, nous acquérons l'idée générale du triangle. Nous acquérons de cette manière toutes nos idées générales. L'idée du beau idéal ne naît pas en nous d'une autre façon. Nous apercevons plusieurs beaux objets particuliers; nous les

comparons ; nous écartons tout ce par quoi ils diffèrent ; nous nous attachons à ce qu'ils ont de commun, et cette qualité générale, abstraite de toutes les différences qui la déterminent et la limitent dans chaque objet particulier, nous l'appelons le beau idéal.

Un géomètre et un artiste ne se laisseraient pas tromper à cette explication : Je veux bien, dirait le géomètre, appeler triangles les figures naturelles qui affectent la forme triangulaire, mais il n'y a de triangle vrai, de triangle parfait, que celui qui satisfait à toute la rigueur de la définition. Or il n'y a pas dans la nature de telles figures. Si donc aucune figure naturelle ne peut être appelée légitimement du nom de triangle, comment, de la comparaison et de la collection de figures naturelles plus ou moins imparfaites, tirerez-vous l'idée du triangle parfait ? Toute idée collective ne peut comprendre que ce qu'enferment les idées particulières dont elle est formée. Multipliez tant que vous voudrez les figures naturelles, puisqu'il n'y en a aucune qui soit parfaite, de l'imparfait, considéré dans une multitude d'exemplaires, vous ne tirerez jamais le parfait, comme du contingent vous ne tirerez jamais le nécessaire. Quand je suis arrivé à la conception géométrique du triangle, je puis bien avec un compas tracer des figures qui semblent satisfaire à la rigueur de la définition ; mais ce que j'opère d'après un idéal que je conçois et que je n'ai pas trouvé dans la réalité ; et encore les figures que je construis ainsi à l'aide de la règle et du compas, sur cet idéal invisible, n'en sont pour moi que des images im-

parfaites. Aussi les géomètres, dans leurs démonstrations, n'en appellent ni aux figures naturelles, ni même aux figures artificielles qu'ils ont tracées avec le plus de soin; ils pensent toujours à la définition. Voilà pourquoi la géométrie est dite une science qui construit elle-même son objet, et les figures dont elle s'occupe sont appelées des constructions géométriques. La géométrie néglige ou réforme la nature; elle substitue aux images grossières de l'expérience des conceptions pures et rigoureuses, que l'art lui-même ne peut imiter que de bien loin.

L'artiste véritable pourrait à son tour répondre au sensualisme avec autant de force que le géomètre : Les objets de la nature ne contiennent pas plus la beauté idéale qu'ils ne contiennent les pures formes géométriques. Si nous disons, en parlant d'un objet, qu'il est beau, c'est que nous trouvons qu'il ressemble à ce type parfait et inimitable de la beauté dont nous avons l'idée dans l'esprit. C'est parce que nous avons l'idée du beau en soi, que nous pouvons apercevoir dans les choses l'image, le reflet, le signe de la vraie beauté; de même que si nous trouvons dans les choses quelque unité, quelque égalité, ce n'est pas que les choses contiennent vraiment l'unité et l'égalité, mais c'est que, connaissant déjà en nous l'unité et l'égalité, nous en retrouvons quelque ombre au dehors. Mais vouloir faire sortir de l'égalité réellement inégale et de l'unité réellement multiple des objets physiques l'idée de l'égalité simple et parfaite, de l'unité indivisible; prétendre que l'addition, si nom-

breuse qu'il plaira de la faire, des beautés incomplètes de la nature nous donne l'idée d'une beauté à qui rien ne manque, c'est renverser l'ordre de l'intelligence humaine, c'est aller contre le principe fondamental de toute raison, à savoir, que la conséquence ne doit pas contenir plus que les prémisses. Ici la conséquence, c'est l'idée du beau absolu; les prémisses, ce sont les diverses perceptions sensibles de la beauté dans la nature. Les perceptions sensibles n'atteignent pas le beau absolu, intelligible à l'esprit seul : ne les contenant pas, elles ne peuvent le rendre. L'abstraction et la généralisation, se fondant sur la sensation seule et se renfermant dans ses limites étroites, sont dans l'impuissance invincible de donner jamais le beau idéal.

Comment donc s'opère dans notre esprit le passage du beau réel au beau idéal?

Il y a [1] deux sortes d'abstractions. Par l'une on parcourt une suite de cas particuliers, on dégage leur caractère commun, et on arrive ainsi à une idée abstraite collective. Telle est l'abstraction que nous appelons médiate ou comparative : médiate, parce qu'elle naît de l'observation de plusieurs objets; comparative, parce que son instrument est la comparaison. L'autre espèce d'abstraction saisit immédiatement ce que le premier objet soumis à son observation renferme de général. En effet, si dans chaque objet il se trouve quelque chose de général, nous n'avons pas besoin de comparer successivement plusieurs objets

[1] Voyez plus haut, *Programme du cours de* 1817, p. 235.

pour dégager un élément qui se rencontre aussi bien dans le premier que dans le second, dans le troisième, dans le dernier. Quand donc, dans un objet complexe, je néglige le variable et le contingent, qui tombe sous mes sens, pour ne considérer que l'invariable et le nécessaire, qui frappe mon esprit, j'obtiens alors une idée absolue et immédiate : absolue, car elle n'a plus rien d'individuel; immédiate, car elle n'a pas eu besoin de la comparaison d'un grand nombre d'objets, mais elle a été formée à l'aide d'un seul.

Encore une fois, deux erreurs égales et contraires : placer le général et l'absolu au début des connaissances humaines, ou supposer que l'esprit débute par quelque chose de purement individuel. La solution de la difficulté se présente aisément, quand on ne la cherche pas dans un parti extrême : tout fait primitif est à la fois individuel et général. Si vous dites que l'on débute par l'absolu, vous placez l'esprit dans une condition incompréhensible; si vous prétendez qu'il débute par le pur individuel, je défie que vous en puissiez tirer jamais l'absolu. C'est de la même façon que nous nous élevons au principe universel et absolu de causalité [1]. Je veux mouvoir mon bras, je le meus, et au même instant j'ai la perception immédiate de cause et d'effet; le moi est la cause, le mouvement est l'effet. Il n'y a de vraiment individuel ici que chacun de ces deux termes; mais aussitôt que le rapport a passé sous les yeux de la conscience dans les deux termes qui le réalisent et le con-

[1] *Programme du cours de* 1817, p. 275.

tiennent, ces deux termes disparaissent pour ainsi dire, et il reste le rapport même de cause à effet, rapport universel et nécessaire, qui est le principe de causalité, lequel peut se formuler ainsi : tout ce qui commence d'exister suppose une cause. Ainsi s'opére le passage de l'individuel au général, du contingent au nécessaire; on va de l'un à l'autre par une opération naturelle et simple : car il n'y a pas d'individus sans genre, pas de particulier sans universel, pas de contingent sans quelque chose de nécessaire, pas de relatif sans quelque chose d'absolu.

Il en est de même de l'idée du beau. Primitivement le beau réel nous est donné comme composé de particulier et de général, de relatif et d'absolu, de variété et d'unité. L'abstraction immédiate, en dégageant l'absolu du relatif, lui rend sa pureté et sa simplicité, et l'idéal est trouvé. Le beau idéal diffère du beau réel en ce que celui-ci a ses objets dans la nature, et tombe à la fois sous les sens et sous l'esprit, accompagné de l'agréable; tandis que l'autre est une pure conception de l'esprit. Le beau réel peut être vu; le beau idéal ne peut être que pensé, conçu, rêvé. La raison seule l'aperçoit et le transmet à l'imagination et au cœur.

Il nous semble que c'est dans le centre de cette théorie que les deux théories extrêmes des idées générales innées et des idées générales comparatives perdent ce qu'elles ont de faux, en conservant ce qu'elles ont de vrai. Les idées innées viennent de l'impossibilité d'expliquer certaines idées générales par la collection

et la comparaison; les idées générales comparatives viennent de l'impossibilité de concevoir et d'admettre les idées innées. On ne pouvait rendre compte du beau idéal par la combinaison des diverses beautés individuelles éparses dans la nature, on a donc eu recours à l'hypothèse désespérée du beau idéal inné; et l'absurdité d'un idéal primitif, précédant tout exercice des sens, a poussé et retient encore plusieurs bons esprits dans la théorie incomplète et fausse de l'idéal comparatif. L'idéal n'est ni antérieur à l'expérience, ni le fruit tardif d'une comparaison laborieuse. Dans le premier bel objet que nous offre la nature, nous découvrons les traits généraux et constitutifs de la beauté, physique, intellectuelle ou morale, et c'est avec ce premier objet que nous construisons immédiatement le type général qui nous sert ensuite à apprécier tous les autres objets, comme c'est à l'aide du premier triangle imparfait que la nature lui fournit que le géomètre construit le triangle idéal, règle et modèle de tous les triangles. Le beau idéal est aussi absolu que l'idéal géométrique, et il n'a pas été formé autrement. La nature nous le cache à la fois et nous le révèle; elle ne réfléchit la beauté éternelle que sous des formes qui s'évanouissent sans cesse; mais enfin elle la réfléchit, et pour la voir il suffit d'ouvrir les yeux. Il y a de l'absolu dans la nature comme dans l'esprit de l'homme, au dehors comme au dedans; et c'est dans le rapport, plus intime qu'on ne pense, de l'esprit qui conçoit et de son objet intelligible, que gît l'aperception de la vérité.

VII

DU VRAI PRINCIPE DE LA MORALE[1]

Il est établi que la distinction la plus vraie qui sépare toutes les idées humaines est celle de la contingence et de la nécessité. Les idées morales participent de cette distinction essentielle; et comme nous avons reconnu deux métaphysiques opposées, nous trouvons aussi deux grandes morales aux prises l'une avec l'autre dans leurs principes et dans leurs conséquences.

La métaphysique empirique entraîne à sa suite une morale empirique qui part de principes mobiles, tour à tour légitimes ou illégitimes, selon les pays, les lieux et les divers états accidentels de notre sensibilité intérieure et extérieure. Mais il est une autre morale qui, comme la métaphysique à laquelle elle se rattache, part de principes immuables, qui sont jugés par l'homme même indépendants de l'homme, qu'il aperçoit et qu'il ne fait pas, principes, en un mot, qui ne sont pas purement subjectifs, c'est-à-dire relatifs à notre nature, mais objectifs, c'est-à-dire conformes à la nature même des choses.

[1] Voyez plus haut le *Programme*, p. 245-247.

Sans doute l'homme apporte en naissant le besoin de se conserver, l'horreur du malaise et l'amour du bien-être, l'amour-propre. Mais la question est de savoir si ce principe, qui est incontestablement dans le cœur humain, y est seul, et s'il est la fin unique et dernière de toutes nos actions, sans nulle exception. C'est là ce que soutiennent les défenseurs de la doctrine qui donne à la morale l'intérêt pour fondement unique.

On a très-bien démontré que la sympathie qui nous tire de nous-mêmes pour nous rendre en quelque sorte sensibles dans un autre, est un mouvement instinctif et désintéressé qui diffère essentiellement de l'amour-propre. De là une morale qui n'a rien à voir avec celle de l'intérêt.

Quand on a rempli son devoir, on ressent au fond de son cœur une jouissance exquise, que les grands poëtes, ces interprètes fidèles du cœur humain, ont souvent dépeinte. Cette jouissance est aussi un fait certain. Ce fait, qui ne ressemble à aucun autre, est encore devenu le principe d'un autre système.

Si vous interrogez les philosophes qui ont inventé ou soutenu ces diverses théories, et qu'en telle ou telle circonstance vous leur demandiez ce qu'il faut faire ou ne pas faire, voici ce qu'ils vous répondront.

Le partisan de la doctrine de l'intérêt vous dira : Les actions ne sont rien en elles-mêmes : la fin est tout, et la fin nécessaire et légitime, c'est votre intérêt. Aussi voyez bien où l'action à faire vous mènera : si elle vous mène au bonheur, n'hésitez pas; mais calculez juste, et

pour cela étendez votre calcul, et songez qu'il peut être bon de souffrir un peu aujourd'hui pour jouir beaucoup dans la suite.

La morale de l'intérêt a été repoussée par toutes les âmes généreuses depuis le premier homme qui se dévoua à une cause quelconque. Il n'y a point de vraie vertu sans dévouement. Je simule la vertu, je ne la pratique point, quand je me résigne à souffrir accidentellement dans l'espérance de jouir plus tard; car que fais-je autre chose que sacrifier un moindre intérêt à un plus grand? Ce sacrifice n'est qu'un bon calcul. Mais à vingt ans, dans l'âge de l'espérance, à l'entrée d'une vie qui m'offre partout des perspectives de bonheur, qu'on me mette en présence de l'échafaud, et qu'on me propose d'y monter ou de manquer à l'honneur, à la foi donnée et reçue, à l'amour, à l'amitié, à la patrie, à quelque cause sainte et sacrée : que dois-je faire d'après le principe de la morale de l'intérêt? Je n'ai pas les espérances d'une autre vie, car si j'admets ces espérances, j'admets l'idée de mérite et de démérite qui en est le fondement, et par conséquent l'idée du bien et du mal moral, de l'obligation, de la vertu, hypothèses incompatibles avec la doctrine où nous nous plaçons. Dira-t-on que l'horreur de trahir mon devoir me cause un sentiment si désagréable que j'aime mieux m'en délivrer par la mort que de jouir de tous les plaisirs de la vie? Mais, d'abord, on pourrait nier que cette peine d'un instant fût capable de balancer l'espoir d'une longue vie de bonheur; et quand même nous cèderions sur ce point,

on ne serait pas plus avancé; car, dans le système de l'intérêt, cette horreur de trahir le devoir ne peut exister; il ne peut y avoir que l'horreur du malaise, dont le plus haut degré est la crainte de la mort.

Toutes les fois que le partisan de la doctrine de l'intérêt dira qu'il fait une chose pour éviter le sentiment de déplaisir qui accompagne une mauvaise action ou le remords qui la suit, il supposera un autre principe que celui de l'égoïsme, il se démentira lui-même[1].

Faites la même question à un partisan de la doctrine de la sympathie, il vous dira : Éprouvez-vous une sympathie naturelle qui vous porte à secourir un être souffrant? Cédez au sentiment qui vous presse; secourez votre frère quand il est dans la douleur, et faites en sorte de ne lui en causer jamais. Cette morale repose sur un fait certain; elle est vraie et bonne; mais elle est insuffisante, mobile, inégale. Telle action ne peut-elle pas être avantageuse à un homme et nuisible à un autre? ne puis-je pas avoir à choisir entre le bonheur de ma patrie et celui de ma famille? Qui me déterminera? Et puis, si je suis tellement organisé que mon cœur soit peu touché des maux de mes semblables, d'après la théorie qui tire le devoir de la sympathie, mon devoir sera faible ou nul. Enfin les plus grandes, les plus difficiles vertus ne se rapportent point directement aux autres, elles s'exercent en nous et sur nous.

[1] Voyez, cours de 1818, la réfutation détaillée de la morale de l'intérêt, leç. XII°.

Être maître de soi, régler son âme et sa vie, surmonter l'orgueil, la volupté, le désespoir, sont des actes de vertu bien autrement héroïques qu'un mouvement de pitié, de générosité, de bonté même, bien qu'assurément la bonté, la générosité, la pitié soient des choses admirables. Un trésor donné à un pauvre coûte mille fois moins au cœur et pèse moins dans la balance éternelle qu'un seul désir étouffé ou combattu.

Si vous passez du moraliste de la sympathie à ces autres moralistes qui s'appuient sur la jouissance pure, intime, exquise, que donne toujours une action vertueuse, ils vous diront : Soyez vertueux, le prix ne vous manquera pas; il est au fond de votre cœur. Un tel langage est si noble, qu'on est tenté de n'y répondre que par des applaudissements; mais la rigueur philosophique doit y mêler de graves critiques, dans l'intérêt même de la vertu.

On peut élever cette objection contre la morale dont le principe est la jouissance intérieure : faire une action parce qu'elle est suivie d'un plaisir intérieur, c'est pratiquer la vertu pour le plaisir; cette morale ne détruit donc pas l'égoïsme, elle le perfectionne; son seul mérite est de choisir mieux le plaisir.

Sans doute une jouissance exquise ne peut manquer à la vertu, mais à la vraie, c'est-à-dire à la vertu désintéressée. Si vous faites une action vertueuse dans l'intention de jouir du plaisir qui la suit, ce plaisir vous échappe; on ne l'obtient qu'autant qu'on ne cherche pas à l'obtenir. C'est un fait que du calcul heureux ne

sort jamais cette jouissance intérieure qui accompagne une bonne action désintéressée.

Quand je me détermine à une action par le goût et l'espoir des jouissances intérieures qu'elle doit me procurer, je ne considère que moi après tout, je ne puis donc imposer cette loi-là aux autres, je ne puis élever à la hauteur d'une législation universelle et objective le mobile subjectif qui me détermine.

Ainsi la morale de l'intérêt et celle du sentiment, tout en se combattant sur presque tous les points, se touchent par un secret lien, et se rattachent au même principe, le principe du bonheur et du bonheur personnel. Le livre *de l'Esprit* et la *Théorie des sentiments moraux*[1] sont presque également, bien que par des côtés opposés, en dehors de la vraie morale.

Wolf pensait avoir donné à la morale un idéal sublime en la mettant dans la recherche de la perfection. Mais il faut définir la perfection et déterminer en quoi elle consiste. Entend-on par la perfection la vertu? on fait un cercle vicieux; ce n'est plus la perfection qui est le motif déterminant de la volonté, c'est la vertu en tant que constituant la perfection de l'homme. On peut entendre très-différemment la perfection; beaucoup entendent par là l'état le plus agréable de l'âme. Dès que la perfection peut être conçue de diverses manières,

[1] Voyez, dans la *Philosophie sensualiste*, la leçon sur Helvétius, et dans la *Philosophie écossaise* celle sur Smith, et dans les FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie contemporaine*, l'article intitulé : *Nouvelle réfutation du livre de l'Esprit.*

elle ne fournit pas la règle fixe et absolue que nous cherchons.

Enfin on a cru la trouver dans la volonté de Dieu. C'est la placer très-haut, et pourtant, à la rigueur, ce n'est pas la placer assez haut encore. En effet, pourquoi Dieu ordonne-t-il aux hommes de suivre la justice? l'obligation repose-t-elle ici sur l'arrêt arbitraire de Dieu, ou sur la nature même de la justice? Les lois fondamentales qu'un législateur humain donne à la société sont-elles obligatoires à ce titre qu'elles émanent de la volonté du législateur, ou, en observant ces lois, ne croit-on pas obéir aussi à la justice dont ces lois sont l'expression plus ou moins fidèle? A Dieu ne plaise que nous voulions diminuer votre reconnaissance pour l'auguste auteur de la Charte, qui a donné la vraie liberté à la France[1], mais il faut dire, à l'honneur même de cette Charte, qu'elle tire sa force non-seulement de la volonté respectée de son auteur, mais surtout des principes qu'elle consacre. La volonté de Dieu ne fait pas plus la justice en morale que la volonté du législateur ne fait la justice en politique.

Et qu'on ne dise pas que nous rabaissons Dieu; non, nous voulons seulement qu'on n'élève pas sa puissance aux dépens de sa sagesse. Dieu ne peut faire que deux nombres pairs composent un nombre impair; il ne peut

[1] Nous parlions ainsi en 1817, et nous tiendrions encore aujourd'hui le même langage par respect pour la mémoire du prince qui donna librement la Charte à la France, et qui, résistant généreusement aux préjugés et aux passions de son propre parti, venait de signer l'ordonnance de septembre 1816.

pas faire davantage que le juste soit l'injuste. Dieu, en nous créant, ne pouvait nous imposer des lois injustes sans renier sa propre nature. La justice est la loi de tout être moral, même de Dieu. Montesquieu, dans le premier chapitre de l'*Esprit des Lois*, a dit à ce sujet des choses admirables. Il a donné des lois en général la définition la plus vraie et la plus profonde : *Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses*. Il n'a pas craint de répéter ces belles paroles d'un sage de l'antiquité : *La loi est la reine des mortels et des immortels*. La justice est le rapport nécessaire qui unit non-seulement l'homme à l'homme, mais l'homme à Dieu et Dieu à l'homme : elle n'est donc pas l'ouvrage arbitraire de Dieu; elle est bien plutôt un de ses attributs. Dieu est le foyer immortel de cette justice dont un rayon éclaire notre esprit et notre cœur.

A parler à la rigueur, aucune volonté, comme telle, n'oblige. Si elle a à son service un pouvoir supérieur au nôtre, elle contraint, mais elle n'oblige pas. Si on dit que la volonté divine nous oblige parce que, suivant que nous lui obéirons ou que nous ne lui obéirons pas, nous serons récompensés ou punis dans une autre vie, on rentre dans le système de l'intérêt : quelles que soient les récompenses et les punitions, terrestres ou célestes, peu importe, tout système qui nous commande d'agir uniquement en vue d'obtenir des récompenses et d'éviter des châtiments, est un système intéressé. Ou si on dit que la volonté divine nous oblige, non pas comme volonté toute-puissante, mais comme volonté essen-

tiellement juste, on fait un cercle vicieux; ce qui alors oblige, c'est la justice inséparable de la volonté suprême.

D'ailleurs il est faux que sans la connaissance de Dieu et de sa volonté il n'y ait point d'obligation morale; car c'est un fait certain que la connaissance de la justice et l'obligation qu'elle nous impose sont antérieures à celle de Dieu et de sa volonté. Otez en moi l'idée de la justice, et jamais je ne concevrai la justice divine. C'est parce que je me reconnais soumis à la sainte loi de la justice que, m'élevant à Dieu, je me dis que Dieu, qui est l'auteur de mon être et de ma nature morale, doit posséder dans un degré infini la justice qui est en moi. C'est là la meilleure démonstration de la divine Providence. On parle de l'harmonie des éléments, de l'arrangement des corps célestes; on vante l'ordre qui règne dans l'univers; on trouve dans le spectacle de la nature une preuve magnifique de la sagesse de Dieu, et on a bien raison; cependant il est impossible aussi de n'y pas voir, du moins à un premier coup d'œil, des désordres et des imperfections apparentes. Mais lorsque je rentre dans le sanctuaire de mon cœur, la conscience éclatante de la loi morale qui m'est imposée me révèle l'auteur de cette loi : trouvant en moi la notion sacrée de la justice, je la rapporte à son principe, à l'être saint par excellence. Ce n'est donc pas la connaissance de la volonté et des desseins de Dieu qui introduit dans l'esprit de l'homme celle de la justice, c'est bien plutôt celle-ci qui sert de degré pour parvenir à l'intelligence du secret

de la création, de la fin de l'homme et de la volonté de Dieu[1].

Au-dessus de ces diverses morales presque également imparfaites s'élève une autre morale d'un caractère tout différent.

Interrogée s'il faut faire ou ne pas faire telle ou telle action, cette morale répond : « Oui, si elle est juste; non, si elle ne l'est pas, quel que soit votre intérêt présent ou futur, votre sympathie ou votre antipathie, votre attrait ou votre répugnance. » Cette réponse n'est pas un conseil, c'est un ordre, et cet ordre est la loi du devoir, loi universelle, nécessaire, absolue. Je dis absolue, car, quand je juge que telle action est juste et telle autre injuste, j'entends que cette distinction existe indépendamment du jugement même que je porte, qu'elle n'est pas parce que je l'aperçois, mais qu'elle est par la nature même des choses, et que c'est parce qu'elle est dans la nature des choses que je l'aperçois. Si je prononce qu'il est beau de mourir pour la patrie, c'est que je suis convaincu qu'indépendamment de mon propre jugement, il est juste, d'après la nature des choses, de préférer la patrie à soi. La différence entre le juste et l'injuste est aussi absolue que celle qui sépare le vrai et le faux et deux propositions contradictoires; le jugement qui reconnait cette dernière différence n'a pas plus de force que le jugement moral qui reconnait la première, et la

[1] Sur le système qui fonde l'obligation morale sur la volonté de Dieu voyez le cours de 1818, leç. XII., p. 328-333.

vérité morale qui en dérive est aussi absolue que les vérités de la géométrie elle-même.

On objecte que telle action qui est juste dans un pays est injuste dans un autre, et on en conclut que la justice varie, qu'il n'y a point par conséquent de juste et d'injuste en soi. Nous répondrons que la vraie question est de savoir si tous les peuples reconnaissent une distinction entre le juste et l'injuste, s'il y a un seul peuple chez lequel le juste et l'injuste soient des termes synonymes. Or il n'y a pas une langue où il n'y ait deux mots différents pour exprimer ces deux choses. Aucun peuple donc ne confond le juste avec l'injuste. Il y a donc une justice et une injustice réelles et distinctes aux yeux du genre humain. Maintenant qu'on demande : Telle action est-elle juste ou injuste? Les différents peuples pourront varier dans leur réponse. Le sauvage tue son père lorsqu'il est vieux de peur qu'il ne tombe sans défense entre les mains de l'ennemi; il agit ainsi en vertu de la loi qui ordonne de faire à nos parents tout le bien que nous pouvons leur faire. Nous autres Européens, nous tenons une tout autre conduite. Mais au fond la loi reconnue est la même, l'interprétation seule diffère. Faire à son père tout le bien possible n'est pas juste ici et injuste là; le principe est le même partout, et partout c'est un devoir sacré d'y rester fidèle. Mais que faut-il faire pour y être fidèle? Là seulement commencent les différences.

L'inviolable devoir du fils envers le père nous montre toute la différence qui sépare la vraie morale de celle

de l'intérêt et même du sentiment. Supposons un père infirme, dur, avare : quel intérêt peut avoir à le servir un fils jeune et aimant le plaisir? Loin de là, il est poussé par l'intérêt même à abandonner un tel père. L'égoïsme ne peut rendre raison du devoir d'un fils dans ce cas. Le sentiment le pourra, si le fils est sensible et délicat, s'il goûte et recherche l'exquise jouissance qui suit la vertu. Mais s'il est froid et peu sensible, qui l'obligera à se dévouer au service d'un père pour lequel il éprouve une médiocre sympathie? ne répondra-t-il pas à tout ce qu'on pourra lui dire, dans le système du sentiment, en déclarant qu'il n'a pas le cœur tendre? et cette réponse ne sera-t-elle pas légitime dans ce système? Oui, sans doute, mais elle ne l'excusera pas à nos yeux ni aux yeux du genre humain, car nous croyons et le genre humain proclame que dans tous les cas possibles un fils doit se dévouer pour son père. Il ne s'agit point ici de savoir si votre père est dur ou bon, commode ou incommode, avare ou généreux, ni si vous êtes tendre ou froid : il s'agit uniquement de savoir s'il est votre père et si vous êtes son fils. Si ce rapport, qui n'est pas susceptible de plus ou de moins, est entre vous et lui, le jugement moral prononce que vous devez le servir. La loi est invariable comme le rapport, et, de même que celui-ci n'est pas de tel fils à tel père, mais de fils à père, d'une manière abstraite et absolue, de même le devoir subsiste toujours le même pour vous, par cela seul que cet homme est votre père et que vous êtes son fils.

Telle est la rigueur, la simplicité, l'invariabilité de cette morale qu'elle oblige un fils même qui abhorrerait son père à se dévouer pour lui.

Cette morale est supérieure à tous les systèmes; elle subsiste dans le cœur de tous les hommes alors même qu'ils la méconnaissent, elle les gouverne alors même qu'ils la renient; sa puissance éclate dès que s'élèvent des circonstances difficiles.

On peut en effet dans son cabinet, et en quelque sorte loin du champ de bataille, se reposer dans des philosophies efféminées, et s'imaginer qu'on peut résoudre d'une manière satisfaisante le problème d'être honnête sans sacrifice; mais qu'arrive une conjoncture grave, publique ou privée, qu'une lutte s'engage entre l'honneur et l'intérêt, entre la passion et le devoir; à l'instant les jeux de l'esprit s'évanouissent, toutes ces savantes combinaisons, inventées dans l'ombre d'un cabinet ou d'une école pour se passer de courage et de vertu, ne fournissent pas la moindre ressource; l'homme, aux prises avec l'intérêt, n'échappe au crime que par un effort généreux, par la résolution intrépide de faire son devoir, advienne que pourra.

La loi du devoir oblige tous les hommes, sans aucun regard non-seulement à leurs intérêts présents, mais encore à leurs intérêts futurs. Dieu existe, nous le croyons fermement et nous espérons en une autre vie; mais quand nous approuvons une action généreuse, quand nous voyons un grand citoyen se dévouer pour la patrie, nous ne songeons pas d'abord aux récompenses

divines. le sentiment de l'admiration s'empare immédiatement de nous, et nous disons qu'il a bien fait de remplir son devoir. D'autres considérations surviennent et se mêlent à ce premier motif, mais sans se confondre avec lui; il demeure distinct, et domine tous les autres.

VIII

CASUISTIQUE MORALE, LIBERTÉ, CONSCIENCE

La loi du devoir est l'épreuve et comme la pierre de touche à laquelle il faut soumettre les actions faites ou à faire, pour savoir si elles sont bonnes ou mauvaises. Otez cette loi, d'où voulez-vous que les actions tirent leur qualité morale? Il n'y a plus rien de bon et de mauvais en soi; tout dépend des conséquences, et nous voilà condamnés à toutes les incertitudes de l'empirisme. C'est pourquoi le premier problème de la morale était celui-ci : Y a-t-il ou n'y a-t-il pas une loi qui oblige tout agent moral? Cette loi une fois reconnue et établie, le reste suit naturellement; négligez de la poser, et tout l'édifice s'écroule.

Mais la loi morale, dans son abstraction sublime, ne nous suffit pas. A cette hauteur, elle surpasse tellement toutes les circonstances de la vie qu'elle s'y applique difficilement. Pour la mettre en rapport avec nos besoins, il lui faudrait, au dessous d'elle et comme à son service, une règle assez générale pour l'exprimer fidèlement, assez pratique pour s'appliquer directement à toutes les circonstances possibles et y introduire en quelque sorte la loi. La découverte de cette

règle est peut-être ce qu'il y a de plus nouveau, de plus ingénieux, de plus sûr dans toute la morale de Kant. Il l'énonce ainsi : *Interrogez-vous vous-même, et voyez si, en généralisant le motif de l'action que vous allez faire, vous pouvez le considérer comme un principe de législation universelle.*

Ainsi supposons que vous ayez la tentation de dérober, de tuer, de vous tuer vous-même, de trahir vos serments, et cela pour tel ou tel motif, quel qu'il soit : pour savoir si vous devez faire cette action ou ne pas la faire, si elle est bonne ou mauvaise, servez-vous de la règle proposée par Kant. Vous voulez tuer pour un motif de vengeance que vous croyez légitime? Généralisez ce motif. Figurez-vous un ordre de choses où ce mobile qui vous pousse à l'homicide serait universel, un monde où tous les hommes pourraient se faire justice à eux-mêmes. Si votre raison érige ce mobile en un principe de législation universelle, alors il est bon, il est légitime. Si, au contraire, votre raison s'y refuse, il est illégitime; et l'action, si vous la faites, sera mauvaise. Or la raison se révolte naturellement contre la maxime universelle que vous voulez établir, que chacun peut se faire justice à soi-même; le sens commun suffit pour la réfuter : donc ce mobile n'est pas une loi de l'humanité, mais un mouvement de l'individu, c'est-à-dire de l'intérêt ou de la passion. Toutes les fois que nous faisons une action coupable, nous ne pouvons l'imposer aux autres. Nul motif ne nous apparaît universellement légitime, hormis les

motifs honnêtes. Tout motif qui ne peut être transformé aisément en une maxime d'ordre général, est suspect par cela même; mais dès qu'un motif se prête à cette généralisation, vous le pouvez accueillir avec sécurité. En vous conformant à une loi qui vous paraît celle de tous les êtres moraux, vous sentez vous-même que vous faites partie de l'ordre moral.

La liberté est pour tous les hommes un fait qui tombe sous une aperception immédiate et certaine. Je sais et je sens que le motif déterminant de mes actes est ma volonté; au delà de ma volonté, il n'y a pas de cause à chercher; le principe de causalité expire devant la cause volontaire; la volonté cause, elle n'est pas causée. Mais ce n'est pas ainsi que Kant prouve la liberté. Voici à peu près l'argumentation qu'il emploie : tous les phénomènes sont liés entre eux par le lien de la causalité. Donc il n'y a rien de libre dans le monde des phénomènes. Mais la loi morale n'est pas un pur phénomène, puisqu'elle est universelle, absolue et objective; elle est donc exempte de la causalité. Si elle en est exempte, tout ce qui relève de cette loi doit en être exempt comme elle : or la volonté est attachée à la loi morale; donc elle participe de la liberté.

Toutes les fois que la volonté accomplit la loi pure

du devoir, elle est *autonome*, suivant le langage de Kant, c'est-à-dire soumise à une loi qui lui est propre, parce que la loi morale est faite pour la volonté. Au contraire, quand la volonté n'agit pas conformément à la loi qui l'oblige, quand elle obéit à l'intérêt ou à la passion, elle passe sous l'empire d'une loi étrangère, elle est *hétéronome*.

Admirable harmonie de tous les éléments de l'humanité dans l'unité de la vie morale! La vertu n'existe que pour un être moral, à la fois passionné et libre. Point de passion, rien à combattre; il n'est besoin alors ni de loi ni de liberté, et il n'y a point de matière à la vertu. D'un autre côté, supprimez la loi, nul devoir à accomplir, nul besoin de liberté, point de vertu encore. Enfin, ôtez la liberté, point de vertu possible, puisque l'accomplissement du devoir, qui constitue la vertu, suppose la force d'obéir à la loi et de vaincre ou du moins de combattre la passion.

— —

Toute passion est égoïste, personnelle, complaisante à elle-même, le sacrifice de la passion ne se fait pas sans un sentiment pénible. Mais en même temps ce sacrifice relève l'être moral à ses propres yeux, et de là naît une sorte de plaisir négatif et ineffable dans l'approbation que nous accordons à notre conduite. C'est la

raison qui approuve; il n'y a rien là de sensitif; cependant cette approbation est accompagnée d'un plaisir grave qu'on appelle le contentement de soi-même, le plaisir intime de la conscience.

Ainsi que nous l'avons dit, ce plaisir, si noble qu'il soit, n'est pas la fin de l'action morale. La vraie, la seule fin de l'action morale doit être l'accomplissement de la loi. Se proposer pour fin le plaisir de l'approbation morale, c'est le manquer; car il ne s'attache qu'à un acte digne d'être approuvé, et qui par conséquent n'a pas eu pour objet ce plaisir même.

Mais si la loi pure du devoir est le seul motif légitime de nos actions, n'est-il pas permis de joindre à ce motif désintéressé celui de l'approbation morale qui, sans l'altérer, lui donne de l'énergie et vient au secours de la faiblesse humaine? A cette question, l'austère philosophe de Kœnigsberg répond affirmativement, mais en marquant bien à quelles conditions il fait cette concession. Nous sommes si faibles, et si continuellement assaillis par l'intérêt et la passion; la loi et la raison dans leur absolue pureté agissent avec si peu de force sur la plupart des hommes, qu'il est permis d'appeler le sentiment au secours du devoir. De même, dit Kant, qu'on peut présenter à un malade quelque liqueur agréable dans le vase qui contient la médecine amère, ainsi, pour l'âme humaine, faible et malade, on peut joindre le plaisir de l'approbation morale à la loi du devoir. Mais ces deux motifs sont très-distincts en eux-mêmes, et ils doivent demeurer distincts aux yeux du

philosophe et dans le cœur de l'homme de bien. Si nous ne les séparions pas, si nous ne reconnaissions pas la suprématie de la loi et la subordination du sentiment, notre liberté ne serait plus sous sa loi propre; elle ne serait plus autonome, elle serait hétéronome, comme parle Kant. L'action serait bonne légalement, mais non pas moralement. L'esprit de la loi aurait été violé; on n'en aurait accompli que la lettre.

Kant craint même d'avoir fait une concession trop forte, et il se hâte d'observer que les plaisirs de la conscience sont fondés sur l'approbation, et que l'approbation est moins un sentiment qu'un jugement. Il n'y a pas en nous de sensation affective qui ressemble à l'approbation. Approuver, c'est juger; juger, ce n'est pas sentir; l'approbation morale, bien qu'elle entraîne à sa suite un sentiment et qu'on lui donne à cause de cela ce nom populaire, est donc, à proprement parler, un jugement attaché à la résolution vertueuse.

L'auteur de la *Critique de la Raison pratique* s'élève avec la plus grande force contre une morale née de son temps en Allemagne, et défendue avec le plus beau talent par M. Jacobi. M. Jacobi voulait arracher l'homme au joug des formules, et sauver l'originalité et la puissance de l'instinct. Selon lui, la détermination morale n'est pas préalablement soumise à une loi, même à celle du devoir; elle est immédiatement et spontanément produite par l'enthousiasme. Cette morale est directement opposée à celle de Kant, et celui-ci la combat à outrance. Ici peut-être excès des deux côtés, et des deux

côtés aussi grande part de vérité. Il est certain, et voilà ce qu'a très-bien vu M. Jacobi, il est certain que l'intuition spontanée nous découvre d'abord le bien, comme le beau, comme le vrai. La réflexion, venant après l'enthousiasme, convertit ses inspirations en formules, et ainsi le bien, obligatoire de sa nature, devient une loi impérieuse, absolue, à laquelle il nous faut obéir, comme Kant l'établit admirablement, dès que nous la connaissons, quelles que soient nos dispositions présentes d'esprit et de cœur. La soumission à l'ordre moral ne peut être le fruit d'un mouvement d'enthousiasme ; d'ailleurs, on n'est pas toujours en verve d'enthousiasme, et il faut toujours être prêt à obéir à la loi[1].

A cette occasion, Kant examine cette maxime, si fort à la mode dans le siècle dernier, qu'au lieu de prescrire le devoir il faut en insinuer le goût au moyen d'ouvrages agréables. Il combat cette maxime, et les éducations de sentiment qui substituent au principe du devoir celui du plaisir, et prétendent mener, par des sentiers semés de fleurs, à la pratique difficile du bien. C'est là, qu'on me permette de le dire, ce qui mettra éternellement l'éducation publique au-dessus de l'éducation privée. Il y a toujours dans l'éducation privée je ne sais quoi d'individuel, de capricieux, d'excessif en sévérité ou en complaisance. L'enfant se sent soumis à un régime arbitraire qui ne lui inspire point de respect. On essaye, comme on dit, de prendre les enfants par

[1] Sur M. Jacobi et ce qu'il y a de vrai et de défectueux dans la morale du sentiment, voyez le cours de 1818, leç. XIV[e].

les sentiments, c'est-à-dire par ce qu'il y a de plus variable et de plus inconstant. Au contraire, il faut leur inculquer l'idée du devoir en les soumettant de bonne heure à des règles inflexibles. Tel est le mérite de l'éducation publique : elle nous met tous de bonne heure sous l'empire d'une loi commune, qui ne fléchit ni devant la prière d'une mère, ni devant le crédit d'un père, et qui commande à la fois et aux maîtres et aux élèves. Kant entre à cet égard dans des considérations où il serait trop long de le suivre, mais que nous recommandons à tous ceux qui s'occupent de la plus belle de toutes les sciences, celle de l'éducation des hommes[1].

« O devoir! s'écrie Kant, devoir, mot sublime qui n'offre l'idée de rien d'agréable ni de flatteur, et qui ne réveille que celle de soumission! Malgré cela, tu n'es point terrible et menaçant; tu n'as rien qui effraye et qui rebute l'âme. Pour émouvoir la volonté, tu n'as d'autre puissance que celle de déployer une loi, une loi simple, qui d'elle-même s'établit et s'interprète. Tu forces au respect jusqu'à la volonté rebelle dont tu ne parviens pas à te faire obéir. Les passions qui travaillent sourdement contre toi sont muettes et honteuses en ta présence. Quelle origine assez digne de toi t'assigner? Où trouver la racine de ta noble tige? Ce n'est pas dans

[1] Nous avons depuis bien souvent développé cette même pensée, par exemple dans le *Rapport sur l'instruction publique en Allemagne et particulièrement en Prusse*, 3e édit., t. Ier, p. 81-82, et dans la *Défense de l'Université et de la philosophie*, t. II de la série de nos ouvrages consacrée à l'instruction publique.

les penchants sensuels que tu repousses avec fierté. Ce ne peut être que dans ce sanctuaire où l'homme se trouve élevé au-dessus du monde sensible, affranchi du mécanisme de la nature, et où résident sa personnalité, sa liberté, son indépendance [1]. »

[1] Villers, *Philosophie de Kant*, p. 381.

IX

DU SOUVERAIN BIEN

L'homme est un être moral en tant qu'il a conscience d'une loi à laquelle il doit obéir sans égard aux circonstances, quelles qu'elles soient.

Il est évident que si nous devons, nous pouvons; ainsi nous sommes libres par cela seul que nous sommes soumis à une obligation. De plus, nous avons une aperception immédiate de notre liberté, et, quoi qu'en dise Kant, cette aperception immédiate emporte une certitude invincible. La liberté est tout ensemble un fait de conscience et une conséquence nécessaire de la loi morale.

Les actions en elles-mêmes sont des faits qui n'ont aucun caractère moral. Il n'y a qu'un principe antérieur et supérieur qui puisse leur imprimer ce caractère, et ce principe ne peut être que la loi morale elle-même.

C'est dans l'intention de l'agent, dans le motif de sa détermination, que réside toute la moralité de l'acte, Nul autre motif que la soumission volontaire au devoir ne peut être reçu comme motif moral : tout au plus y peut-on joindre, comme motif secondaire, le désir

du contentement de soi-même, le plaisir de la conscience.

Cette simple et mâle doctrine est contenue dans la première partie de la *Critique de la raison pratique*, intitulée *Analytique*, que nous venons de faire connaître dans ses points essentiels; la seconde partie, appelée *Dialectique*, contient les conséquences rationnelles qui découlent de la première. Vous serez bien aises de trouver ici un aperçu général de ces conséquences, un libre et rapide abrégé de la dialectique morale de Kant.

Quand nous avons obéi à la loi morale qui nous est imposée, le témoignage de notre conscience, le contentement de nous-même nous suffit-il, et n'y a-t-il rien en nous qui réclame encore? Non : le contentement de nous-même n'est qu'un plaisir négatif qui ne suffit pas au cœur de l'homme : il lui faut autre chose, il lui faut le bonheur.

Ce besoin du bonheur comprend deux faits de nature différente et qui ne doivent pas être confondus. L'être sensible désire le bonheur; ce désir serait peu de chose s'il était seul; mais il est accompagné d'un jugement de la raison qui le sanctionne. En même temps que l'être sensible aspire au bonheur, l'être moral, l'être intellectuel juge qu'il l'a mérité quand il a accompli la loi, et il se révolterait si ce bonheur pouvait lui manquer. En être digne et ne pas l'obtenir lui semblerait une contradiction aussi insupportable à sa raison qu'à son cœur.

En effet, et c'est un point de psychologie que Kant est loin d'avoir assez approfondi, à côté du principe moral est celui du mérite et du démérite. Quand j'ai fait une bonne action, je juge que j'ai bien mérité. En vain les hommes me blâmeraient-ils : je porte en moi un juge plus compétent que les hommes et qui me déclare digne de récompense. Ce juge intérieur parle aussi après une mauvaise action, et nous dit que nous avons démérité, que nous sommes dignes du châtiment. C'est de là que vient l'idée de châtiment et de peine. Le premier qui institua des punitions publiques ne trouva pas cette pensée dans l'intérêt seul, il la puisa surtout dans la conscience; il pensa qu'il était juste de réaliser le châtiment que nous connaissons mériter après une mauvaise action, en même temps que l'exemple de ce châtiment serait utile à la société. Sans doute ces deux motifs concordent dans l'établissement des institutions pénales, mais le premier a servi d'appui au second, tandis que lui-même ne dérive d'aucun autre[1].

Le bien et le mal se rapportent à l'acte; le mérite et le démérite à l'agent.

Imaginez deux êtres éloignés de cette terre, et dont les actions ne peuvent nous être ni utiles ni nuisibles; vous jugez encore que de ces deux êtres le plus vertueux mérite d'être le plus heureux.

Si vous aviez à rendre service à l'un ou à l'autre, lequel des deux choisiriez-vous?

[1] Sur le principe du mérite et du démérite, et sur la théorie de la peine et de la récompense, voyez le cours de 1818, leç. XI[e] et leç. XV[e].

Supposez un état de choses où le méchant prospère et où l'homme de bien soit misérable : un tel état ne vous semble-t-il pas un renversement de l'ordre naturel?

Le jugement du mérite et du démérite, quand il s'applique à une mauvaise action dont nous sommes les auteurs, mène à sa suite le sentiment du remords. Ce sentiment est profondément différent du regret d'avoir mal calculé. Il suppose en nous la croyance que nous avons démérité, et nous paraît un châtiment anticipé de notre désobéissance à la loi.

Le remords est variable; certaines personnes le ressentent plus vivement que d'autres; il peut s'affaiblir et même s'effacer à la longue. Mais le jugement du mérite et du démérite que le remords enveloppe ne varie point : il ne change pas avec le temps. Dix ans après avoir fait une mauvaise action, les tortures du remords peuvent être épuisées; mais nous jugeons encore que nous avons démérité, comme nous l'avions jugé au moment de l'action.

De même si le plaisir d'avoir bien fait se dissipe vite dans le torrent des affaires qui nous emporte, quand nous nous souvenons de la bonne action, nous jugeons qu'elle méritait sa récompense dans le plaisir qu'elle nous a donné; nous jugeons qu'elle nous conférait quelque droit à un bonheur proportionné.

Nous soupirons après le bonheur, après un contentement sans réserve et sans fin que nous ne savons trop comment définir, et que nous cherchons par les voies

les plus contraires, parce que nous ignorons où nous pouvons le trouver.

Elle est vieille dans l'histoire de la philosophie la question du souverain bien. Elle a été agitée par Platon[1], par Aristote, par Épicure, par Zénon, et par le petit nombre de moralistes modernes qui ont marché sur leurs traces. Il s'est élevé sur cette question comme sur bien d'autres une prétention qui ne pouvait manquer d'égarer le génie lui-même, cette prétention, source inépuisable d'erreurs en morale comme en métaphysique, comme en politique, la prétention de trouver à tout problème une solution simple.

Si vous voulez que le souveaain bien soit simple, à la question : Qu'est-ce que le souverain bien? il n'y a que deux réponses à faire : Le souverain bien est le bonheur ou il est la vertu.

Le souverain bien n'est pas seulement le bien suprême. Le bien suprême est simple, c'est la vertu. Mais le souverain bien auquel l'âme humaine aspire doit être complet, et pour l'être il faut qu'il comprenne le bonheur comme la vertu. En un mot, le souverain bien c'est le bonheur avec la vertu et par la vertu.

Le souverain bien est donc composé de deux éléments. Toute philosophie qui en admet un et qui rejette l'autre, ne donne qu'une morale systématique et insuffisante.

[1] Pour Platon, avec la *République*, voyez surtout le *Philèbe*, et l'*Argument* placé en tête de ce dialogue, où nous comparons sur la question du souverain bien l'opinion de Platon et celle de Kant, l. II de notre traduction.

Les stoïciens disent : Sois vertueux, tu seras heureux; et les épicuriens : Sois heureux, c'est là tout le bien. Ces deux morales sont également exclusives : le bonheur n'est pas le vrai bien, nous l'avons assez démontré, et la vertu ne contient pas toujours le bonheur.

La vertu a-t-elle en soi une force capable de produire le bonheur? C'est une question de fait. Les faits répondent que souvent, et même la plupart du temps, grâce à Dieu, il en est ainsi, mais qu'il n'en est pas toujours ainsi, et que notre sensibilité, qui est la région du bonheur, est soumise à un enchaînement de causes et de lois extérieures placées au-dessus du pouvoir de la vertu. Donc tant que cet enchaînement de causes et de lois subsistera tel qu'il est, la vertu et le bonheur ne seront point inséparables.

Nous avions deux solutions possibles du problème du souverain bien. Les voilà l'une et l'autre écartées. Cependant il faut tirer le souverain bien des données que nous venons d'exposer, ou en désespérer à jamais.

Il est faux d'une manière absolue que la vertu ne soit qu'un moyen pour arriver au bonheur. Au contraire, si en fait la vertu ne donne pas toujours le bonheur, il est absolument vrai, il est certain qu'elle doit le donner. Le seul obstacle est l'influence des causes extérieures.

Il suffit donc d'ôter cette influence pour rendre à la vertu toute sa force, toute sa portée.

Vous voyez arriver l'autre vie et l'immortalité de l'âme.

L'immortalité de l'âme est une conséquence de la notion même du souverain bien; c'est la conception d'une autre vie, où, libres enfin du joug de la causalité extérieure, nous pourrons voir se réaliser l'idéal du souverain bien, l'harmonie qui doit exister entre la vertu et le bonheur.

Mais pour que nous puissions prendre l'essor vers ces régions inconnues que la raison nous révèle, il faut qu'une cause, plus puissante que l'ensemble de toutes les causes sensibles, nous y transporte; et pour qu'elle y dispense le bonheur à qui l'aura mérité, elle devra être infiniment juste; elle sera sainte comme elle est toute-puissante.

C'est de cette façon que Kant nous mène à Dieu; Dieu avec ses attributs est un postulat, pour parler ce langage un peu scolastique, exigé par celui de l'immortalité de l'âme, qui lui-même est exigé par la notion du souverain bien, laquelle repose à son tour sur la notion du devoir.

Ainsi la loi du devoir, qui pour être accomplie suppose la liberté, contient dans son sein, avec la liberté, le souverain bien, l'autre vie et Dieu. Tout est compris dans le devoir; il est à la fois le principe et la conclusion de toute philosophie véritablement morale et religieuse.

La morale conduit à la religion : la religion à son tour l'étend et l'agrandit.

La religion n'est pas le fondement, mais elle est le couronnement nécessaire de la morale.

Si nous n'avions pas la certitude de l'existence de Dieu, quel état déplorable serait le nôtre! Obligés d'accomplir le devoir au risque d'être malheureux, ne pouvant trouver le bonheur et y tendant incessamment, sentant qu'il est fait pour nous, jugeant que nous en sommes dignes et ne pouvant l'obtenir, quel serait notre désespoir ! Que serions-nous alors, sinon des êtres infortunés, créés sans motif, appelés à vivre quelques jours sous l'empire, ici d'une loi sublime mais bien dure à tous nos instincts, là d'une inexorable fatalité, avec le néant pour tout avenir? Mais nous sommes sûrs de l'existence de Dieu et d'une autre vie; nous en sommes sûrs, car ce n'est pas seulement un désir vague et confus de bonheur qui nous inspire cette idée, c'est un jugement de la raison qui nous imprime cette conviction. Nous ne tendons pas seulement au souverain bien, en tant qu'êtres sensibles; nous jugeons nécessairement, en tant qu'êtres intelligents, que nous sommes faits pour y parvenir.

Rappelez-vous la loi du mérite et du démérite, ce jugement absolu par lequel nous prononçons que l'agent vertueux a mérité le bonheur : il suit de ce jugement que le bonheur pour un être moral est le prix de la vertu. Aspirant au souverain bien, il semble donc que nous devrions aussi aspirer à une vertu parfaite. Mais la vertu parfaite passe notre portée en ce monde. Notre partage le meilleur y est encore la vertu avec ses combats. Voilà le sens de ces expressions chrétiennes. Nous sommes toujours ici-bas sous l'empire

du péché. En effet, nous nous sentons sans cesse entraînés à suivre la passion aux dépens de la raison; et quand nous résistons, cette résistance est douloureuse; la victoire nous coûte, car c'est de nous, c'est de notre propre cœur qu'il nous faut triompher. Encore la victoire n'est-elle que passagère, et le danger sans cesse renaissant. Condamnés à combattre toujours, nous ne nous soutenons qu'à force de vigilance et de courage. Notre vertu, vue de près et à la lumière inexorable de la conscience, est remplie de bien des misères.

La sainteté n'est pas plus accessible à l'homme dans cette vie que la béatitude. Nous pouvons aspirer à l'une et à l'autre par le désir et par l'espérance; mais notre objet immédiat ici-bas, c'est la vertu : là seulement réside l'obligation; elle n'est point ailleurs.

L'erreur du mysticisme est d'anticiper sur les droits de la mort et de supprimer la vraie tâche de la vie humaine : il tend à écarter le devoir, la loi, une règle impérieuse, pour y substituer des aspirations et des extases.

Le mysticisme est l'extrême opposé du stoïcisme. Les mystiques nous supposent capables d'accomplir le bien sans effort et par pur amour; les stoïciens de l'accomplir dans toute son étendue et sans aucun regard vers le bonheur.

Le mysticisme repose sur un sentiment très-réel, le besoin d'une perfection et d'une félicité infinies; le stoïcisme, sur un principe qui n'est pas moins certain, l'obli-

gation inflexible de la vertu; mais le stoïcisme se trompe en ce qu'il rejette le sentiment en admettant l'obligation, et le mysticisme en ce qu'il détruit l'obligation et l'absorbe dans le sentiment[1].

Au-dessus de ces deux morales, l'une qui fait disparaître le travail de la vertu, l'autre qui s'y attache sans rien chercher au delà, s'offre à nous la morale chrétienne, unissant à la loi du devoir qui oblige la loi de l'amour qui soutient et qui console.

Le christianisme a dit à l'homme : « Aime Dieu avant tout et ton prochain comme toi-même. » Des moralistes modernes, pour s'approprier cette maxime, l'ont traduite ainsi : « Aime-toi, et dans ton intérêt même aime Dieu et ton prochain. » Mais changer ainsi le précepte chrétien, le rendre personnel, c'est lui ôter son caractère impératif, c'est le détruire.

Kant se propose cette question : Qu'est-ce que l'amour de Dieu? Aimer peut-il être l'objet d'un précepte? Peut-on nous commander un sentiment qu'il ne dépend pas de nous de ressentir? D'autre part, dira-t-on qu'aimer Dieu, c'est se réjouir d'accomplir sa loi, c'est y prendre plaisir? Même objection : on peut bien obliger à accomplir une loi, mais non pas à l'accomplir avec plaisir, quand souvent cette loi nous impose un sacrifice pénible. Kant prétend donc qu'aimer Dieu veut dire seulement suivre ses préceptes, et il réduit la

[1] Sur le mysticisme en général, voyez la leç. v[e] du cours de 1818; et sur le stoïcisme, sur ses mérites et ses défauts, la leçon VIII[e] de l'*Esquisse d'une histoire de la philosophie.*

maxime chrétienne à celle-ci : Observe les commandements de Dieu. Nous pensons que le christianisme demande, et avec raison, davantage, qu'il réclame pour le père de l'humanité et l'auteur des commandements divins un sentiment particulier, naturel à l'âme, et que l'exercice fortifie et développe. Mais nous sommes de l'avis de Kant lorsqu'il dit que celui qui sur cette terre trouverait son bonheur à accomplir les commandements de Dieu, celui-là serait plus qu'un homme et serait un saint. Or la vertu seule est obligatoire. La vertu est une violence que la volonté libre fait à la passion pour accomplir la loi. Là où il n'y a pas de sacrifice à faire, il n'y a pas de combat, et où il n'y a pas de combat il n'y a pas de vertu. Telle n'est point notre condition. Nous ne sommes ni des saints ni des anges, mais des hommes, doués à la fois de raison et de passion. Nous connaissons la loi, mais nous la trouvons dure à la nature; et nous ne nous y soumettons pas sans répugnance; heureux encore lorsque, dans le combat perpétuel du devoir contre la passion, nous parvenons à remporter de temps en temps quelque avantage!

Sans agiter de nouveau la question du pur amour, tant controversée au dix-septième siècle, remarquons que l'auteur de l'*Explication des Maximes des Saints* et des *Lettres spirituelles* parle rarement d'obligation et de devoir. Sentant sa belle âme se porter aisément aux plus difficiles vertus, Fénelon a mis l'amour à la place du devoir : toute son étude est de placer l'homme dans une disposition telle qu'il aspire naturellement au bien.

Mais, encore une fois, cette condition n'est pas la nôtre. Toutes les délicatesses imaginées pour porter l'homme à accomplir le devoir sans effort sont des subtilités chimériques et même dangereuses. Nous avons affaire à des passions redoutables contre lesquelles il nous faut instituer et soutenir une lutte continuelle. Comme Bossuet avec sa ferme raison l'avait bien senti[1], à force de s'élever contre l'aridité du stoïcisme, Fénelon ôte doucement le fondement de toute morale et de la morale chrétienne elle-même : il a trop l'air d'oublier que le symbole du christianisme est une croix, et que l'homme n'est pas tenu d'être un saint en cette vie, tandis qu'il est obligé d'être vertueux. La sainteté présuppose la vertu, et c'est la vertu qu'on doit recommander aux hommes. La sainteté ne leur manquera pas un jour des mains de la mort et de Dieu, si, vivants, ils n'ont pas manqué au devoir. La sainteté est un idéal auquel on peut aspirer, la vertu est une loi qui nous est imposée et pour laquelle nul délai ne peut être ni demandé ni accordé.

C'est donc énerver le christianisme que de le réduire au mysticisme avec Fénelon; et c'est un tort aussi de le renfermer, avec Kant, dans un stoïcisme sublime, sous prétexte de le préserver des rêveries du mysticisme. Il faut maintenir le précepte stoïque qui pose l'absolue obligation; mais ce précepte ne rend point compte de l'homme tout entier : il y a une aspiration secrète de l'âme à la sainteté et au bonheur qu'il faut garder aussi

[1] *Instruction sur les états d'oraison.*

en la contenant, si l'on ne veut pas mutiler la nature humaine.

La morale stoïque ne souffre aucun sentiment passionné; elle ne transige avec aucune faiblesse; elle met sur la même ligne le parricide et le plus léger mensonge : avec elle on n'est pas vertueux si, comme Caton, on n'est pas toujours disposé à se déchirer les entrailles. Assurément cette morale est haute, et vous l'admireriez encore davantage, si je vous montrais tout le bien qu'elle a fait sur la terre, surtout, comme l'a remarqué Montesquieu, pendant les premiers siècles de l'empire romain, quand un honteux despotisme pesait sur les âmes. C'est elle qui a donné au monde cette incomparable minorité du sénat romain, les Senécion, les Helvidius, les Thraséas. Pour soutenir l'âme humaine sous un Tibère et sous un Néron, dans l'absence du christianisme, il lui fallait le ressort énergique et extrême du stoïcisme.

Le christianisme a d'abord toute l'austérité, toute la grandeur du stoïcisme, car ce qu'il demande, ce qu'il exige avant tout, c'est la vertu. Il nous enseigne que la vertu est notre vraie destinée en ce monde, et que nous ne pouvons même aller à la sainteté par une autre route. Si le type immortel proposé à notre imitation, si le Verbe fait chair a montré ici-bas une sainteté toute divine, c'est à un secours surnaturel qu'il l'a due, et encore il a traversé les combats douloureux de la vertu; il a passé par la tentation, il a lutté, il a gémi, il a pleuré.

En même temps le christianisme ne détruit pas, il laisse en réserve, il entretient même au fond des âmes l'idéal de la sainteté; il n'étouffe pas, il éclaire et il dirige le besoin inné et indomptable du bonheur.

Le christianisme, en s'ajoutant au stoïcisme, l'a achevé. Il n'a point séparé la religion de la morale, comme l'ont fait les mystiques, ni la morale de la religion, comme les stoïciens. La morale et la religion sont deux choses distinctes; mais il est dangereux, je dis plus, il est faux de les séparer, et rien ne prouve mieux à quel point le christianisme a connu l'homme que le lien intime et permanent qu'il établit entre la morale et la religion pour embrasser et saisir l'âme par tous ses grands côtés, et ne la laisser hors de ses prises par aucun endroit.

Le Dieu que la morale nous révèle nous apparaît comme le principe de la justice et la source du bonheur. Considérer Dieu abstractivement de la morale, c'est briser les liens sacrés qui l'unissent à nous; c'est ne laisser entre lui et nous que le rapport général, indéterminé, presque indifférent de cause à effet. Notre Dieu n'est pas seulement l'auteur de notre être; il est encore le suprême législateur de notre âme, le témoin de nos efforts, le garant de nos espérances. De là deux sentiments, qui s'élèvent naturellement en nous et composent le culte intérieur, l'adoration et l'amour, l'adoration envers le saint des saints, le père de toute justice, celui dont nous portons en nous-mêmes une imparfaite image; l'amour envers le ré-

munérateur de toute vertu, le dispensateur de toute grâce [1].

Si je voulais vous expliquer brièvement toute l'existence humaine, je vous dirais qu'elle est renfermée dans ces deux grands mots : devoir et espérance.

[1] Voyez, sur le culte intérieur, le cours de 1818, leç. xvi[e], p. 423.

X

DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE [1]

La vie de l'humanité se compose d'un certain nombre de grands événements qui se suivent, mais dont chacun, considéré en lui-même, forme un tout distinct, un drame plus ou moins long qui a ses commencements, son progrès et sa fin. Ces différents drames sont les différentes époques de l'humanité. Retracer chacune de ces époques, c'est la fonction de l'histoire. L'objet propre de l'historien est l'étude de faits particuliers dont il tente de découvrir l'enchaînement et les justes causes. C'est surtout à la recherche et à l'examen de ces causes que l'historien doit s'attacher, s'il veut traiter son sujet et seulement son sujet. Dépasse-t-il ce cercle, il tombe dans des généralités vagues ; ces réflexions, pour s'appliquer à tout, ne s'appliquent à rien, et son ouvrage manque de caractère. D'un autre côté, les couleurs de l'historien, c'est-à-dire la manière dont il décrit les événements, doivent être, comme ses idées.

[1] Ce sont ici les premières pages qui, depuis Condorcet, aient été écrites parmi nous sur ce grand sujet. Nous l'avons traité de nouveau dans l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, particulièrement leç. XIe.

c'est-à-dire la manière dont il les explique, particulières et locales, puisqu'elles se rapportent à quelque chose de particulier ; chargées de rendre la vie au passé et de reproduire la réalité, elles doivent s'empreindre de ce qui constitue la réalité et la vie : elles doivent être individuelles et déterminées. C'est à ce prix là seul qu'elles seront brillantes et fortes, et en même temps naturelles, et que l'historien pourra être peintre et poëte sans sortir de son sujet, sans manquer à la gravité de ses fonctions, ou plutôt précisément parce qu'il ne perdra de vue ni ses fonctions ni son sujet.

Ainsi la muse de l'histoire parcourt les temps, et va de générations en générations, d'époques en époques, les reproduisant successivement avec fidélité et révélant les véritables causes qui, dans telle époque, préparèrent tels événements et leur imprimèrent tels caractères. L'histoire explique et elle peint. Mais quand elle aura expliqué et peint toutes les époques de l'humanité les unes après les autres, ces tableaux et ces leçons n'auront retracé et éclairé qu'une succession de choses particulières : cette succession forme un ensemble qu'on appelle ordinairement l'histoire universelle. Mais est-ce bien là une vraie histoire universelle? où est l'idée d'universalité dans une simple collection plus ou moins considérable? où est l'unité dans une multiplicité plus ou moins étendue? J'ai lu toutes les histoires; je sais tout ce qui s'est passé parmi les hommes; je sais ce qu'ont été Rome, la Gréce, la Judée, l'Égypte, l'Inde; je connais le moyen âge et les

temps modernes; nul peuple ne m'est inconnu; nul événement ne m'a échappé; mais enfin que sais-je en dernière analyse? que l'humanité a maintenant tel âge, qu'elle a éprouvé divers accidents plus ou moins remarquables, ici par telle cause, là par telle autre. L'histoire devait m'enseigner tout cela, et elle me l'a enseigné: elle a rempli sa tâche; mais mes besoins finissent-ils là, et n'ai-je plus rien à savoir et à chercher sur l'humanité et sur le monde? Vous avez fait couler sous mes yeux le fleuve du passé; vous m'avez fait connaître les pays qu'il a déjà traversés, les rivages qu'il a dévorés, les tempêtes qui ont soulevé ses flots, enfin l'histoire de son cours, à moi qu'il doit engloutir comme il a fait mes devanciers. Mais quelle est donc la nature du mouvement qui l'emporte et quel est le but où il tend? Pourquoi son cours est-il tantôt paisible, tantôt orageux? Ses irrégularités ne peuvent-elles être ramenées à quelque règle? ses mouvements n'ont-ils pas des lois? son existence même n'a-t-elle point sa raison? Voilà ce que je veux savoir, ce qu'il m'importe de savoir; car autrement je ne sais rien, je n'aperçois de tous côtés que des événements insignifiants et les jeux accidentels d'une destinée capricieuse. Or qu'est-ce que la science de ce qui est accidentel, passager, éphémère[1]?

Mais l'accident, dira-t-on, c'est précisément le réel? Assurément; mais le réel ce n'est pas le vrai. Le réel n'entre dans la connaissance que par son rapport à la

[1] Voyez le cours de 1818, 1re leçon.

vérité qu'il réfléchit, à laquelle il est conforme. C'est dans cette conformité que le réel a sa vérité. Au-dessus du réel est sa raison d'être ; ce monde qui passe en contient un qui ne passe point, qui constitue l'essence, la vérité et la dignité de l'autre.

Connaître le vrai tout seul est impossible, puisqu'on ne peut arriver au vrai qu'en passant par le réel; connaître le réel seul est insuffisant, le réel n'étant que la manifestation plus ou moins fidèle du vrai; prendre la manifestation, l'image, le symbole, le signe pour la chose signifiée, pour la vérité elle-même, c'est une erreur grave et trop commune, et dans laquelle on tombe lorsqu'on étudie ou que l'on décrit la partie visible et sensible des choses humaines, sans remonter à leur raison et à leur véritable exemplaire. Illustres historiens qui avez immortalisé les aventures et les lois de quelques peuplades de la Grèce, vos peintures sont brillantes, vos idées souvent profondes; vous me transportez sur la place publique d'Athènes ou de Corcyre, sur les champs de bataille de l'Attique et de la Laconie; vous me montrez fort bien ce qui a perdu Athènes, ce qui a fait triompher Lacédémone; mais, après tout, qu'est-ce qu'une nation de plus ou de moins dans l'humanité? qu'est-ce que cette Athènes, cette Lacédémone, dans le sein de la civilisation générale? Sont-ce des phénomènes fortuits et arbitraires, produits par le hasard, détruits par le hasard? ou bien avaient-elles leur rôle à jouer et représentent-elles quelque idée sur le théâtre de la vie universelle? Ce serait cette idée qu'il s'agirait de déterminer; ce seraient

les idées diverses représentées par les divers peuples qu'il faudrait atteindre et dégager. Ce serait là la véritable histoire de l'humanité, son histoire intérieure, qui serait à l'autre histoire ce que la chimie est aux simples perceptions des sens. Les historiens ont décrit la réalité, et en quelque sorte l'extérieur de la vie : cette description est l'histoire proprement dite, qui a son génie et ses règles à part. Il faut que l'histoire ne soit que ce qu'elle doit être, et qu'elle s'arrête dans ses propres limites; ces limites sont celles qui séparent le monde des faits du monde invisible des idées. Ce dernier monde plane sur le premier, il s'y réfléchit et s'y réalise; il le suit dans tous ses développements et dans toutes ses révolutions; leur marche est relative et parallèle; ils se touchent et se pénètrent par tous les points. Si l'un a ses observateurs et ses historiens, pourquoi l'autre n'aurait-il pas les siens? pourquoi, comme on raconte les événements qui composent la vie du genre humain, ne rétablirait-on pas, entre ces événements, en apparence arbitraires, l'ordre véritable qui les explique, en les rapportant au monde supérieur duquel ils participent? Telle serait la science historique par excellence, qui aurait ses commencements et son progrès comme toutes les autres sciences rationnelles dont se compose la philosophie. Celle-là serait peut-être la plus difficile, mais en est-elle moins importante, et est-ce une raison suffisante pour l'interdire à l'intelligence humaine et ne point oser l'aborder?

La philosophie de l'histoire a été ignorée des anciens,

et devait l'être; les anciens n'avaient point assez vu pour être importunés de la fatigante mobilité du spectacle et de la stérile variété de ces fréquentes catastrophes, qui ne paraissent avoir d'autre résultat qu'un changement inutile dans la face des choses humaines. Plus jeunes, et en général plus sereins et plus calmes que les modernes, les anciens se plaignaient peu de la destinée, parce que cette destinée ne les avait point frappés par des coups aussi terribles et aussi multipliés. Pour nous qui avons vu passer cette noble antiquité, et que la tempête perpétuelle des révolutions a précipités tour à tour dans des situations si diverses; qui avons vu tomber tant d'empires, tant de sectes, tant d'opinions; qui ne nous sommes traînés que de ruines en ruines vers celles que nous habitons aujourd'hui sans pouvoir nous y reposer, nous sommes las, nous autres modernes, de cette face du monde qui change sans cesse; et il était naturel que nous finissions par nous demander ce que signifient ces jeux qui nous font tant de mal; si la destinée humaine reste la même, gagne ou perd, avance ou recule au milieu des révolutions qui la bouleversent; pourquoi il y a des révolutions, ce qu'elles enlèvent et ce qu'elles apportent; si elles ont un but, s'il y a quelque chose de sérieux dans toutes ces agitations et dans le sort général de l'humanité. Toutes ces questions, à peu près inconnues à l'antiquité, commencent à troubler les âmes et à agiter sourdement toutes les têtes pensantes. Tout le monde ne se rend pas compte de cette agitation intérieure : mais il est peu d'hommes

distingués qui ne l'éprouvent; il en est peu qui ne roulent, souvent, sans le savoir, au fond de leurs cœurs, ces sombres problèmes, et qui même, jusqu'à un certain point, ne les résolvent d'une manière ou d'une autre.

Une doctrine s'est élevée au milieu du dernier siècle, vaste comme la pensée de l'homme, brillante comme l'espérance, accueillie d'abord avec enthousiasme, aujourd'hui trop délaissée, et qui sera toujours l'asile des âmes d'élite. Turgot, qui apporta parmi nous la doctrine de la perfectibilité humaine, l'introduisit sans l'établir[1]; et quant à l'homme célèbre qui, sous le glaive révolutionnaire, y trouva la consolation de ses derniers moments, ses pensées, consacrées en quelque sorte par la religion de la mort, sont plus hautes qu'exactes, et résisteraient mal à un examen un peu sévère. Condorcet ne connaît point assez les faits passés, et il les jette aisément dans des classifications arbitraires que briserait la moindre critique. L'objet qu'il assigne aux poursuites et à la marche du genre humain se ressent de la triste philosophie de son temps : ce but est presque tout matériel, en même temps qu'il est chimérique. Condorcet nous promet une vie plus longue sur la terre; mais ce n'est pas la durée, c'est la dignité de la vie qui en fait le prix, et l'immortalité toute seule ne vaut pas une heure de vertu. Le bonheur n'est certes pas à dédaigner, il est permis, il est juste, il est nécessaire de le pour-

[1] Sur Turgot, voyez plus haut, p. 172; etc., et *Introduction à l'histoire de la philosophie*, leçon XI°.

suivre; mais c'est le perfectionnement de notre être, de toutes nos facultés, surtout de nos facultés morales, qui est le vrai but de notre destinée. Voilà la grandeur qui est le type de toutes les autres grandeurs; voilà la loi suprême sur laquelle se mesurent et s'apprécient tous les mouvements humains, le fil qui nous peut conduire dans le labyrinthe de l'histoire, l'étoile qui éclaire et guide l'humanité [1].

[1] On trouvera un jugement plus développé sur l'ouvrage de Condorcet dans la leçon à laquelle nous avons déjà renvoyé.

XI

DES RELIGIONS DE LA NATURE

Les premiers regards de l'homme sont pour la nature, pour cette nature tour à tour gracieuse et terrible, qui fait une si grande partie de son bonheur et de sa misère, et influe si puissamment sur sa destinée. C'est là d'abord que l'homme trouve Dieu. Plus tard il le trouve aussi dans sa pensée, dans les grandeurs qu'il y découvre, dans l'idéal sublime qu'il y entrevoit. Mais la religion de l'esprit est nécessairement précédée par les religions empruntées au spectacle de l'univers.

Dans le premier âge du monde, l'homme ne cherche pas Dieu par delà ses signes visibles. Le signe lui est la chose signifiée. Tout phénomène qui le frappe lui est Dieu. Il adore les forces diverses qui agissent sur lui, et il les considère non pas comme les ministres de la toute-puissance divine, mais comme cette toute-puissance elle-même. Tout faible qu'il est, et précisément à cause de sa faiblesse, il aspire à communiquer directement avec Dieu. Pour n'avoir pas d'intermédiaire entre Dieu et lui, il fait de l'intermédiaire Dieu même, et il voit aisément Dieu face à face en le confondant

avec les objets matériels placés sous ses yeux et sous ses mains. Il le voit ainsi, il le touche, il lui parle, il lui adresse directement ses hommages. Il déifie la pierre, la plante, le fleuve, sans y apercevoir autre chose qu'un fleuve, une plante, une pierre. Tel est le fétichisme, premier degré, première forme du développement religieux de l'humanité.

Mais peu à peu l'intelligence de l'homme s'élève au-dessus de ces cultes grossiers, et si les dieux qu'il se fait sont encore des dieux corporels, au moins ce sont des dieux intelligents. L'homme, dans le fétichisme, s'abaissait devant des dieux inférieurs à lui; dans l'anthropomorphisme, il ne s'incline que devant des hommes, et encore devant des hommes immortels, et qui, à bien des égards, lui peuvent déjà servir de modèles.

L'homme se sent de bonne heure une cause intelligente et libre. Une fois qu'il a fait cette découverte, il la transporte et la répand au dehors. Aux phénomènes qui frappent ses sens, il prête ce caractère de cause volontaire et intelligente dont il ne se peut séparer, puisque cette cause c'est lui-même. Alors la vie, qui n'est pas autre chose que l'action et la réaction perpétuelle des forces qui nous environnent et de la force qui est en nous, nous apparait comme un combat entre deux forces semblables également intelligentes et libres. Voyez l'enfant accuser les objets extérieurs qui s'opposent à son action, et se retourner contre eux avec colère. Transportez dans l'humanité tout entière cette illusion

avec les conséquences qu'elle entraîne, et vous avez le paganisme.

Partout les Grecs ne voyaient que des êtres semblables à eux, dieux, génies ou démons. La terre, l'air, l'eau et le feu avaient reçu des dieux d'un ordre subalterne, qui, au nom de divinités d'un ordre plus relevé, communiquaient directement avec les hommes; et, au-dessus de ces dieux inférieurs et des grands dieux de l'Olympe, était le destin, non pas ce destin aveugle qu'on appelle le hasard, mais un destin intelligent ayant des desseins souvent empreints d'un caractère moral, et les faisant exécuter avec une force invincible, fatale en cela seul que les hommes et les dieux ne s'y pouvaient soustraire.

Le drame antique nous représente l'idée que les Grecs se faisaient de la vie. Les critiques modernes, Schlegel à leur tête, ont défini la tragédie ancienne la lutte de la liberté contre la fatalité. A la bonne heure, pourvu que par la fatalité on n'entende pas le hasard. Les Grecs avaient prêté à la nature et au destin qui y préside l'intelligence, et ils en avaient fait ainsi un personnage dramatique. Il leur eût été impossible de donner ce caractère au hasard, et ils n'y ont jamais songé. Le hasard est une puissance aveugle, sourde et muette, qui peut tomber sur nous, nous écraser même, sans exciter en nous aucune passion, ni indignation ni colère, sans nous faire battre le cœur d'aucune manière. On ne peut donc tirer du hasard un intérêt tragique. C'est ce que n'a pas compris Werner dans l'œuvre bizarre intitulée le *Vingt-*

quatre février[1]. Cet auteur met en scène une famille, qui, à certain jour marqué, doit, sans le savoir, commettre un crime. Il ne suppose pas un destin qui, par des motifs quelconques, ait condamné cette famille à ce crime, un destin qu'on puisse comprendre, et contre lequel on puisse s'armer de courage. Non; un hasard incompréhensible plane sur la destinée de cette famille; comme ce hasard n'a rien voulu, on ne peut lui porter ni amour ni haine, pas plus qu'à l'attraction ou à la répulsion, à la force centripète ou centrifuge. C'est pourquoi la pièce de Werner, qui prétendait donner l'idée du système antique, est éminemment moderne. Dans l'*Œdipe* de Sophocle, au contraire, un homme est aux prises avec le destin; mais ce destin est une puissance intelligente et volontaire; c'est un dieu, un dieu qui éprouve, qui punit sévèrement et mystérieusement, trop mystérieusement peut-être, mais que l'on peut fléchir et désarmer, comme la justice, à force de courage ou avec le repentir et par une expiation volontaire. Les anciens luttaient donc jusqu'à la mort, et ils le pouvaient avec gloire; nous, d'après l'idée que nous nous formons de la nature et du sort, nous ne pouvons que nous résigner, et la résignation n'est pas dramatique.

L'anthropomorphisme ne prête pas seulement aux phénomènes sensibles notre âme, notre liberté, notre intelligence; il prête à cette âme, à cette liberté, à cette

[1] Voyez madame de Staël : *De l'Allemagne*.

intelligence, une enveloppe comme la nôtre. C'est l'homme tout entier transporté hors de lui avec le cortége de ses grandeurs et de ses misères.

Ne nous hâtons pas d'accuser l'anthropomorphisme et de relever ses erreurs, ses extravagances, l'idolâtrie qu'il a répandue; il faut reconnaître avant tout son immense supériorité sur tout ce qui le précède, particulièrement sur le fétichisme et sur le culte des éléments et des astres. C'est la première conquête de la liberté et de l'intelligence.

Sous l'empire de l'anthropomorphisme, les phénomènes de la nature sont remis à leur place : ils ne sont plus des dieux, mais des signes des dieux. Cette source, cet arbre n'est plus une divinité; la divinité, c'est la Naïade, c'est la Dryade, cachées et invisibles.

L'homme ne transforme en divinités que les forces de la nature qui lui sont supérieures, qui excitent en lui la crainte, ou l'espérance, cette sœur de la crainte. En cela du moins Lucrèce a raison :

Primus in orbe Deos fecit timor.

Ces puissances supérieures se montrent-elles bienfaisantes et amies : l'homme leur témoigne sa reconnaissance et son amour. Malfaisantes et ennemies : plein de terreur, il les supplie de lui devenir propices. La prière naît de la crainte et de l'espérance; elle suppose que l'être à qui elle est adressée est capable de l'enten-

dre et de l'accueillir, qu'il est intelligent, qu'il est libre, qu'il est bon.

La prière réglée, avec une forme déterminée, sous l'autorité de la famille ou de l'État, voilà les rites domestiques et les cultes publics.

Rien de mieux assurément; mais on ne s'est pas arrêté là : non content de prier et d'invoquer les dieux, on a voulu les entendre et les voir; et de l'invocation on est aisément passé à l'évocation.

Les dieux de l'Olympe composaient entre eux une hiérarchie. Quand on s'était assuré la protection d'une divinité supérieure, on avait par son entremise le secours des dieux subalternes; on pouvait ainsi obtenir l'accomplissement de ses désirs. Pour cela il fallait offrir des présents, il fallait au moins adresser des prières. Quand on prie, on a le désir et l'espoir d'obtenir ce qu'on demande. Ajoutez à ces sentiments naturels le travail de l'imagination. L'homme demande à son Dieu de lui dévoiler l'avenir; en lui demandant une réponse, il la fait à peu près lui-même, et il se persuade qu'elle lui vient d'en haut; le voilà inspiré, le voilà prophète. Par une illusion semblable, quand on éprouve l'ardent désir de voir un objet absent, l'imagination, enflammée par le cœur, nous représente cet objet, et l'on croit voir et toucher sa propre création. C'est une crédulité toute naturelle; il ne faut pas mettre à sa place de grands calculs, une savante hypocrisie. Le premier qui a fait des miracles, prédit l'avenir, révélé les volontés d'un Dieu, a été dupe de lui-même; il était de bonne

foi, et c'est de là qu'il tirait son empire. Il parlait à des hommes semblables à lui, remplis des mêmes besoins, imbus de la même foi. Sa confiance en lui-même s'en augmentait, et sa force augmentait avec sa confiance; il était et il se sentait l'interprète et le représentant de l'esprit des peuples.

Quand une fois on entend les dieux, on peut bien les voir; et bientôt on croit pouvoir en procurer la vue à certaines conditions et à l'aide d'un appareil mystérieux; de là les rites et les cérémonies de l'évocation.

C'est vers la fin du paganisme que l'évocation s'introduisit ou plutôt se développa au sein des religions de la nature, qui recueillaient et associaient toutes leurs forces pour prolonger leur agonie. Du mélange fanatique des vieilles traditions de l'Asie avec les restes d'un paganisme corrompu, se forma dans Alexandrie une secte de théurgie et de magie qu'il ne faut pas confondre avec la philosophie d'Alexandrie, bien que celle-ci ait avec elle plus d'une triste ressemblance. La secte théurgique dont je parle ici naquit du désespoir de l'esprit antique au spectacle de la religion populaire expirante et des progrès toujours croissants du culte nouveau. Lé christianisme éclatait par des miracles; le paganisme voulut avoir les siens. Telle fut la théurgie d'Apollonius de Thyane. Il faut voir dans les auteurs de ce temps ce qu'était devenu le paganisme philosophique, pour comprendre de quelle folie le christianisme délivra le monde en substituant à des cultes épuisés qui, après avoir été

un progrès, étaient devenus un joug insupportable et un obstacle à tout progrès nouveau, un culte épuré, une religion d'intelligence, un Dieu en esprit et en vérité [1].

[1] Voyez le cours de 1818, leçon v, *Du Mysticisme*, et FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie ancienne*, article *Eunape*.

XII

DU VRAI COMMENCEMENT DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

C'est une erreur grave de confondre l'histoire de la philosophie avec celle de l'esprit humain et de l'humanité. En effet, toutes les pensées ne sont point des pensées philosophiques, à proprement parler, ni dans l'espèce ni dans l'individu. L'homme individuel pense de bonne heure, et ses facultés, dans leur culture la plus imparfaite, portent déjà des idées et des croyances de tout genre. Rien ne lui manque, dans son premier élan, pour atteindre la vérité, ni en lui, ni autour de lui, ni au-dessus de lui. Le monde existe, Dieu existe, l'homme le sait, et se sait lui-même, s'il possède une seule idée. En contact avec toutes choses, l'instinct intellectuel dont il est doué s'applique à tout et va d'abord aussi loin qu'il ira jamais. L'homme, il est vrai, ne débute point par poser des problèmes et par essayer de les résoudre : il voit, il sent, il conçoit et il croit, et dès le premier jour son intelligence se développe de la manière la plus riche et la plus féconde ; mais ce développement est tout spontané. Plus tard vient la réflexion, et avec elle la philosophie. Tandis que l'activité spontanée de l'intelligence se mêle et s'identifie avec les objets auxquels elle

s'applique et se teint pour ainsi dire de leurs couleurs, l'activité réfléchie s'en sépare, rentre en elle-même, et là, se prenant comme objet de son action, se demande compte de ce qu'elle a pensé, comment et pourquoi elle pense, convertissant en problème ce qui naguère était un fait, procédant avec méthode, quand auparavant elle obéissait à l'instinct, substituant à l'inspiration immédiate des conceptions progressives, et des systèmes aux croyances naturelles. En un mot, la réflexion crée la science où la spontanéité avait produit la foi. C'est la différence de l'abstrait au concret, de l'analyse à la synthèse Or, on ne peut nier que l'abstraction ne soit nécessairement précédée par une opération différente d'elle, que la synthèse ne soit antérieure à l'analyse, et que la foi n'ait devancé la science. La philosophie, fille de la réflexion, est donc un développement ultérieur de l'esprit humain, auquel sert de point de départ et de base un premier développement tout à fait distinct du second, au moins dans la forme. C'est ainsi que se passent les choses dans l'individu; elles se passent de même dans l'espèce. Là aussi une révélation immédiate découvre à l'intelligence les secrets des êtres, l'éclaire comme d'en haut de lumières admirables, et tout d'abord y appose le sceau des vérités éternelles. Antérieurement à tout système, le genre humain pense, et, par les forces dont il est doué, atteint de lui-même et spontanément les vérités essentielles, sans le secours tardif de la réflexion et des philosophes. Cette distinction est de la plus haute importance; elle relève la nature hu-

maine, et met déjà de la lumière et de la grandeur autour de son berceau, en même temps qu'elle laisse paraître un progrès régulier dans sa marche [1].

L'histoire de la philosophie n'est donc pas contemporaine de l'histoire de l'esprit humain. Celle-ci est beaucoup plus étendue que celle-là; elle n'est pas moins intéressante, mais elle est nécessairement plus obscure. Aussi, quand la philosophie remonte au delà de l'époque où elle est née et s'enfonce dans les origines de la pensée humaine, elle sort de son domaine proprement dit, et court le risque de se perdre dans de profondes ténèbres. Son premier effort doit être de déterminer et de circonscrire le champ de ses recherches; il est d'ailleurs assez étendu.

Par ces considérations, nous ne pouvons approuver les historiens de la philosophie qui, pour se placer à son origine, remontent jusqu'à celle du genre humain, et se livrent à des hypothèses arbitraires, totalement indifférentes et étrangères à leur vrai sujet. Confondant sans cesse la pensée et la philosophie, ils demandent à l'état sauvage des systèmes où il n'y a que des croyances, et parce que, grâce à Dieu, nulle génération humaine n'est déshéritée d'intelligence, où il ne faut voir que des hommes, ils croient trouver des philosophes. L'historien de l'humanité et des religions, qui en sont le développement le plus immédiat, doit sans doute poursuivre les moindres vestiges de la pensée de l'homme sous les for-

[1] Sur cette distinction essentielle, voyez plus haut, cours de 1816, p. 213-216, et cours de 1817, p. 299, surtout p. 305-313.

mes religieuses les plus grossières ; mais l'historien de la philosophie ne doit prendre la pensée qu'au point où elle se manifeste sous cette forme spéciale qui constitue la philosophie. On souffre de voir Brucker divisant l'histoire de la philosophie en philosophie antédiluvienne et post-diluvienne ; dans cette dernière, distinguant ce qu'il appelle la philosophie barbare d'avec la philosophie des Grecs, et dans cette dernière encore plusieurs sortes de philosophies, la philosophie mythologique, la philosophie politique et la philosophie artificielle, avant d'arriver à la philosophie proprement dite ; enfin, dans un appendice, sous le titre de *philosophie exotique*, cherchant dans l'Amérique des vestiges de philosophie, et, faute d'en trouver, nous racontant des mythes et des fables, qui appartiennent bien, nous le répétons, à l'histoire de l'esprit humain, mais non pas à celle de la philosophie. Personne ne rend plus justice que nous à Brucker, si infatigable dans ses recherches, si exact dans ses citations, si scrupuleux dans ses jugements, et qui a élevé le premier grand monument en l'honneur de la philosophie ; mais ce monument serait plus admirable encore si une ordonnance plus sévère eût retranché le luxe surabondant des constructions accessoires, et mené plus directement au sanctuaire.

Selon nous, il faut retrancher de l'histoire de la philosophie toutes les hypothèses tirées d'un prétendu état sauvage ou d'une civilisation première supérieure aux civilisations qui l'ont suivie ; car tout cela n'est pas même

de l'histoire. Peut-être même faudrait-il retrancher toute l'époque orientale [1]. En effet, l'Orient, à le prendre en masse et dans ses rapports les plus généraux avec l'Occident, présente tous les caractères de cette spontanéité riche et puissante qui a précédé l'âge de la réflexion et de la philosophie. Dans l'Orient, tout est illumination, vue immédiate, dogme, symbole, mythologie. Sans doute il ne faut pas croire que toute réflexion et toute philosophie ait manqué à l'Orient. D'abord la chose est en soi impossible, ensuite les faits prouvent le contraire; mais il est certain qu'en général, dans cette première époque du monde, il faut moins chercher des systèmes philosophiques que des religions. L'intelligence, à son aurore, a déjà tout entrevu, mais à travers un nuage; et, trop faible encore pour se soutenir contre ces intuitions puissantes, elle s'y abandonne, sans oser ni pouvoir les soumettre à l'examen et à un jugement méthodique. L'humanité joue alors, en quelque sorte, le moindre rôle dans ses propres conceptions. Gigantesques et démesurées dans leurs objets, elles accablent l'âme humaine au lieu de l'élever et de l'affranchir. Ce grand univers, et le Dieu qui est partout, laissent encore trop peu de place dans l'esprit de l'homme à l'homme lui-même. La pensée a déjà une portée immense, mais peu de liberté; et c'est précisément la liberté qui constitue la philosophie. Aussi jetez un coup d'œil sur les monuments qui subsistent de

[1] Jugement excessif. Plus tard, nous avons nous-même fait entrer philosophie indienne et chinoise dans l'histoire de la philosophie. Voyez *Esquisse de l'histoire générale de la philosophie*, leç. v et vi.

ces vieux âges, vous n'y découvrez guères le mouvement original d'une pensée particulière, mais l'empreinte d'une idée sans nom et presque sans date, si mystérieuse dans son origine, si imposante dans ses formes et dans tout son aspect, que même, à la distance de tant de siècles. la pensée individuelle ose à peine s'y appliquer avec les procédés modernes, l'examiner et l'analyser comme le résultat d'une pensée semblable à la nôtre. Le philosophe se sent en présence d'un monde qui n'est pas le sien, et qu'il ne peut comprendre qu'à la condition de déposer toutes ses habitudes et de ressaisir, dans le silence de la réflexion, ce sens de l'inspiration qui seul peut nous révéler le secret de la haute antiquité et des inspirations primitives. L'Orient, avec ses religions, son symbolisme universel et ses formidables sacerdoces, appartient au mythologue plus qu'au philosophe. Le philosophe fera donc bien de s'arrêter peu à l'Orient, et de se transporter d'abord en Grèce, puisque c'est surtout avec la Grèce que commence cette énergie individuelle qui ose regarder en face les dogmes régnants, cette libre réflexion qui fait abstraction de toutes choses, hormis d'elle-même, et se prend elle-même pour son point de départ et sa règle unique, c'est-à-dire la philosophie.

XIII

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Que toutes les écoles philosophiques peuvent se ramener à celles de Platon et d'Aristote.

On peut résoudre le problème du principe des connaissances humaines par la raison ou par l'expérience. De là deux écoles rivales que représentent excellemment sur la scène de l'histoire Platon et Aristote. Platon est tout entier dans la théorie des idées; il s'élève sans cesse à l'idéal en toute chose. Ce qui passe ne lui est de rien : il emporte les faits sur les hauteurs de la pensée. Observateur exact, Aristote induit scrupuleusement ses principes de faits qu'il constate; et il s'enferme dans l'enceinte du monde. L'Académie et le Lycée contiennent toutes les autres écoles : elles ont partagé l'antiquité et le moyen âge, et leurs doctrines, diversement accueillies selon les temps et les lieux, composent l'histoire entière de la philosophie. Peut-on faire un plus grand éloge de ces deux hommes que de pouvoir dire avec vérité que, pendant deux mille ans, l'esprit de leurs semblables a marché sur leurs traces, et n'a guère eu d'autre honneur que celui d'entrer plus ou moins profondément dans leur pensée? L'éloge est immense, mais il est incontestable. Platon est un père de l'Église; il règne

longtemps à Alexandrie et à Constantinople. Aristote reparaît et refleurit sous les Arabes, et donne naissance à la scholastique. On n'étudiait guère alors que la logique. Les grandes discussions avaient cessé, et, dans ce silence du génie sur les hauts intérêts de la science, on n'entendait que le bruit sourd et confus de la dialectique péripatéticienne, dégradée par toutes les petites inventions du bel esprit arabe et de la subtilité monastique[1]. Cependant la question fondamentale reparaît, avec les deux doctrines rivales, dans la célèbre et féconde querelle des *réalistes* et des *nominalistes*. Au renouvellement des sciences, quand l'antiquité fut mieux étudiée, Platon et Aristote partagèrent encore les esprits. Aristote est expliqué par Georges de Trébizonde; Platon a pour lui Bessarion et d'autres noms célèbres. Tel était l'état de la philosophie quand Bacon et Descartes parurent.

Enfin voici deux hommes de génie depuis Platon et Aristote; l'espace intermédiaire est rempli par des beaux esprits ou par des moines. Si on me demandait quelle est la philosophie de Bacon, je me tairais par respect pour ce grand homme, ou je dirais qu'il n'en a point eu. Son but n'était pas d'introduire tel ou tel système, mais la méthode générale qui peut conduire à la vérité. Un orateur philosophe a comparé Bacon à une de ces statues qui, placées sur les grandes routes, enseignent

[1] Voyez sur la philosophie du moyen âge des jugements moins sévères, *Esquisse d'une histoire de la philosophie*, leç. IXe, et surtout FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie Scholastique*.

par où il faut marcher, mais qui restent immobiles; et Bacon dit lui-même : « Je ne me propose pas d'éclairer tel ou tel endroit du temple; je veux allumer un grand flambeau qui illumine tout l'édifice. » On ne peut pas dire l'école de Bacon, parce que Bacon n'a point eu de doctrine qui ait trouvé des disciples et des propagateurs; toutefois on peut dire que Bacon, sans enseigner un système, recommandant sans cesse l'expérience, engage à expliquer tout par elle; et sous ce rapport il est le chef d'une école particulière, et lui-même appartient à celle d'Aristote. Aristote était resté vainqueur. Descartes arrive, qui lui arrache la victoire. Mais qu'a fait le glorieux fondateur de la philosophie moderne? sans s'en douter, un commentaire de Platon, au point de vue de la science nouvelle. Les types primitifs sont remplacés par les idées innées. L'Académie se relève, et compte d'illustres et nombreux disciples, Arnauld, Malebranche, Bossuet, Fénelon, et presque tout le siècle de Louis XIV. D'un autre côté, Locke combat Descartes, et fonde une école péripatéticienne, quoiqu'il se défende de suivre Aristote. Le génie vaste et conciliateur de Leibnitz essaye de réunir Locke et Descartes, Aristote et Platon : mais, malgré son impartialité presque égale à son génie, il penche pour Platon et pour Descartes. Il forme en Allemagne une école qui hérite à peu près du cartésianisme, lequel n'a plus de disciples en France après le père André. Toute la philosophie française et anglaise du dix-huitième siècle est fille de Locke, et la philosophie de Kant descend de Leibnitz. Or Leibnitz et Locke re-

lèvent eux-mêmes indirectement des deux philosophes grecs. C'est donc par ces deux grands hommes que doit commencer toute étude sérieuse de l'histoire de la philosophie.

XIV

DU PROGRÈS DE LA MÉTHODE PHILOSOPHIQUE CHEZ LES GRECS

La vérité, par elle-même, ne constitue pas la science; le hasard peut la révéler à l'inattention ou à l'enthousiasme par une espèce de bonne fortune que n'a pas toujours la patience du génie. D'ailleurs, toutes les grandes vérités sont connues, isolément du moins; et il y a en ce genre peu de découvertes à faire. Pour tout ce qui est grand et nécessaire, le genre humain a prévenu la philosophie, mais il ne lui a pas dérobé le mérite qui la distingue, celui de s'approprier pour ainsi dire la vérité en s'en rendant compte. La science, en effet, est le compte sévére que l'esprit se rend à lui-même d'idées que primitivement il a rencontrées sans les chercher; elle est le produit libre de la réflexion; et les divers degrés de la science sont les formes plus ou moins profondes, plus ou moins systématiques que la réflexion ou le génie de quelques hommes ajoute à l'intuition immédiate qui est le génie de la nature humaine.

L'instinct intellectuel révéla à l'Orient un certain nombre de vérités supérieures dont la forme primitive

fut cette forme populaire qui parle aux sens plus qu'à l'esprit, et voile ce qu'elle ne peut encore démontrer, nous voulons dire cette vieille mythologie, que nous ne croyons point l'œuvre calculée ou la ressource de quelques sages ou de quelques castes pour éclairer ou pour enchaîner les peuples (l'esprit humain est plus sincère ou moins profond), mais le fruit nécessaire du premier développement de la réflexion naissante excitée par l'instinct intellectuel qui lui découvrait la vérité, et en même temps retenue encore par sa faiblesse dans le monde extérieur qui lui imposait ses images, et par conséquent le symbole. Objets d'un culte constant et d'une vénération immobile dans le symbolique Orient, les mythes ne nous paraissent avoir été soumis à la réflexion que dans cette Grèce qui reçut tout de l'Orient, sa langue, ses religions, ses arts, sa philosophie, et refit tout pour tout perfectionner. En effet, plus on y songe, plus on trouve que la différence qui sépare l'Orient de la Grèce est celle de la réflexion à l'instinct. Cette différence se montre partout. L'Orient invente; mais son invention s'arrête à ses premiers produits; la Grèce imite, mais son imitation, toujours dirigée par cette réflexion sûre et facile qu'on appelle le goût, surpasse bientôt ses modèles et les oublie. Les idées orientales sont des intuitions qui produisent sans effort une foi imperturbable; elles dégénèrent en visions; elles vont jusqu'à l'extase, et plongent l'âme dans une contemplation inactive. Les idées grecques sont des conceptions ou des combinaisons de l'esprit qui, sans ex-

époque et la manière orientale. Aristote est le premier qui chassa de la philosophie les mythes, les symboles, la poésie, tous les vestiges de l'Orient, et éleva la science à cette sévérité scientifique que nous autres modernes nous plaçons avant tout. Mais Aristote, ayant enveloppé dans la même proscription, avec les mythes et les symboles, la partie supérieure du système de Platon, la théorie des idées, centre immortel de toute vérité, manqua ainsi, à son tour, la vraie gloire de la méthode; car si, en ce qui regarde la forme et le caractère didactique, il fit faire un grand pas à la philosophie, pour le fond même il la ramena en arrière. Ce que n'avaient point fait ces deux grands hommes, il ne faut pas l'attendre de leurs successeurs. Il ne nous reste rien des premiers stoïciens; et il n'était pas difficile à Chrysippe de donner dans un style sévère des leçons de dialectique, de physique et de morale. La tâche d'Épicure était encore plus facile, et l'on ne peut guère juger comment il l'a remplie par les fragments incomplets de deux ou trois livres de son ouvrage sur la nature, retrouvés récemment à Herculanum. Nous n'avons rien de Pyrrhon; et ce n'est pas le scepticisme ou les résultats de l'expérience qu'il est malaisé d'exprimer avec précision et de plier à une méthode rigoureuse; ce sont ces vastes et hautes pensées pour lesquelles les méthodes ne semblent pas faites, qu'on ne détruit pas en les écartant, comme quelquefois l'a fait Aristote, et qui, chassées par les préjugés d'une science incomplète et par les difficultés qu'elles opposent à l'es-

prit systématique, reviennent toujours avec la même force, se jouent de nos arrangements philosophiques, et renverseront les édifices les plus réguliers de la science humaine, tant qu'elle ne leur aura pas fait une place et agrandi pour elles son enceinte.

La troisième époque, qui prétendit concilier tous les systèmes grecs en prenant le platonisme pour base, rencontra inévitablement la difficulté de l'alliance des idées et de la méthode, et ne parvint à la résoudre, avec plus ou moins de succès, qu'après des efforts longtemps répétés. Selon nous, c'est l'école d'Athènes qui a eu particulièrement cet honneur, et Proclus est à la tête de cette école. Cependant il faut dire, pour être vrai, que ce n'est pas Proclus, mais Syrien, qui, dans l'ordre des temps, en est le vrai chef. Il est fâcheux que nous n'ayons conservé de Syrien qu'un seul ouvrage, car peut-être une partie de la renommée de Proclus lui reviendrait-elle; peut-être serait-ce à lui qu'il faudrait rapporter la fondation de la dernière école philosophique de l'antiquité : mais la gloire du disciple a éclipsé et couvert celle du maître : Proclus, comme Homère, a fait oublier ses devanciers, et concentré pour ainsi dire en sa personne leurs services et leurs mérites. On a déjà soupçonné que plusieurs des ouvrages de Proclus n'étaient guère que les cahiers de Syrien. Toujours est il que l'un ou l'autre est le chef d'une école nouvelle, sinon pour la doctrine, au moins pour la méthode.

Tout a ses degrés et ses progrès; il a fallu au néoplatonisme plusieurs siècles pour arriver à son expression

la plus savante. L'idée de réunir en un seul corps et en un corps vivant les membres épars de la philosophie grecque était d'une exécution si difficile, qu'Ammonius y suffit à peine, et qu'il put seulement établir la doctrine naissante dans l'esprit de quelques disciples, sans la consacrer lui-même par aucun monument. Ammonius n'a rien écrit. Un serment mystérieux obligeait même ses disciples à ne rien écrire et à ne point révéler les pensées du maître; et ce ne fut qu'après l'indiscrétion d'Origène que Plotin, à la fin du second siècle, enseigna publiquement. Il enseigna, dis-je, il n'écrivit point : on n'a de Plotin que quelques réponses aux éclaircissements que lui demandaient ses auditeurs, et c'est Porphyre qui y mit quelque ordre et en composa le livre que nous possédons aujourd'hui. Il ne faut y chercher que d'admirables fragments. Un platonisme excessif et intempérant domine dans Plotin. L'esprit d'Aristote, c'est-à-dire le génie de la forme, ne s'est point encore assez fortement uni à l'esprit de Platon, c'est-à-dire au génie de l'idée, dans ces premiers résultats des combinaisons alexandrines. Porphyre, venu après Plotin, n'a pas laissé de longs ouvrages; ses écrits sont des morceaux intéressants sur plusieurs points de philosophie; sa manière est nette et fine, mais c'est plutôt un écrivain élégant qu'un grand penseur. Jamblique est un prêtre, dont l'objet semble être surtout de remettre en honneur l'antiquité, les vieilles traditions égyptiennes et pythagoriciennes. Sa parole est grave, sa manière éloquente; mais il avait des préventions trop défavorables au péripatétisme

pour s'assujettir à la régularité de sa marche. Syrien est le premier qui ait consacré un ouvrage particulier à Aristote, et c'est pour réfuter ses objections contre Platon. Cependant peu à peu l'on sentait le besoin de sortir de ce sublime un peu vague, qui accompagne les grandes idées platoniciennes, et de leur donner une forme qui leur imprimât le caractère de la science. Or il nous semble, si nous n'avons pas pour un auteur que nous connaissons mal encore une prédilection excessive[1], que Proclus est le premier qui ait fait une combinaison heureuse des idées de Platon et de la forme plus scientifique d'Aristote, et qui ait uni, en un certain degré, la sévérité à la grandeur[2].

[1] Depuis nous avons publié ses œuvres inédites; 6 vol. in-8, 1820-1837.

[2] Ce sont là de premiers aperçus assez légers, nous l'avouons, et tels qu'ils se présentent au début d'études difficiles. On trouvera sur Platon et Aristote, sur l'école d'Alexandrie et l'école d'Athènes, sur Plotin et Proclus, des vues plus dignes d'attention dans le cours de 1818, et particulièrement dans les leçons VII[e] et VIII[e] de notre *Esquisse générale d'une histoire de la philosophie*, ainsi que dans le tome I[er] des FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, consacré à la philosophie ancienne; mais nous n'avons pas voulu supprimer ni surtout transformer nos premiers essais.

APPENDICE

SUR L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE NORMALE

Puisque nous avons publié les programmes de nos cours de 1816 et de 1817, programmes exclusivement destinés aux élèves de l'École normale, nous irons jusqu'au bout, et nous demandons la permission de donner une idée des travaux intérieurs de cette école en philosophie de 1815 à 1820, pendant cette courte période où, dans une obscurité profonde, maîtres et élèves, également faibles, mais pleins de zèle, nous nous occupâmes sans relâche de la réforme des études philosophiques.

L'enseignement de l'École normale comprenait trois années, après lesquelles les élèves étaient envoyés en province pour occuper les chaires vacantes. Maître des conférences philosophiques de la troisième année, nous avions à les préparer à l'importante mission qui les attendait. Tous les élèves de troisième année suivaient

notre cours; mais il était particulièrement destiné au petit nombre de ceux qui se vouaient à la carrière philosophique. C'étaient ceux-là qui portaient le poids des travaux de la conférence; c'étaient eux aussi qui en faisaient tout l'intérêt. Ils assistaient à nos leçons de la Faculté des lettres, où ils pouvaient recueillir des idées plus générales, respirer le grand air de la publicité, et y puiser le mouvement et la vie. Dans l'intérieur de l'école, l'enseignement était plus didactique et plus serré; le cours portait le nom de conférence et le méritait, car chaque leçon donnait matière à une rédaction sur laquelle s'ouvrait une discussion où tout le monde prenait part. Formés à la méthode philosophique, les élèves s'en servaient avec le professeur comme avec eux-mêmes; ils doutaient, résistaient, argumentaient avec une entière liberté, et par là s'exerçaient à cet esprit d'indépendance et de critique qui, nous l'espérons, portera ses fruits. Une confiance vraiment fraternelle unissait le professeur et les élèves : si les élèves se permettaient de discuter l'enseignement qu'ils recevaient, le professeur aussi s'autorisait de ses devoirs et de son amitié pour être sévère. Nous aimons tous aujourd'hui à nous rappeler ce temps de mémoire chérie, où, ignorant le monde et ignorés de lui, ensevelis dans la méditation des problèmes éternels de l'esprit humain, nous passions notre vie à en essayer des solutions qui depuis se sont modifiées, mais qui nous intéressent encore par les efforts qu'elles nous ont coûté, et les recherches sincères, animées et persé-

vérantes dont elles sont le résultat. C'est sous cette discipline austère et en même temps exempte de tout mécanisme étroit, que nous nous sommes tous formés; et, en vérité, si je ne m'abuse, plusieurs de mes amis me doivent quelque affection pour mes sévérités d'alors, pour les avoir si souvent contraints de retoucher leurs compositions imparfaites, pour avoir exigé plus de précision dans les détails ou plus de liaison dans l'ensemble, surtout pour avoir essayé de leur inculquer l'esprit de la méthode philosophique, ce sens psychologique, cet art de l'observation intérieure sans lequel l'homme reste inconnu à l'homme, et la philosophie n'est qu'un assemblage de conceptions mortes et de formules arbitraires plus ou moins ingénieuses, hardies, étendues, mais toujours sans réalité. Je reconnais de mon côté combien l'ardeur des élèves a été utile au maître bien jeune encore, et j'aime à consigner ici l'expression de mes regrets pour cette époque si tranquille et si studieuse de ma vie.

Chaque année, vers Pâques, le conseil royal de l'instruction publique envoyait quelques-uns de ses membres pour examiner les études des différentes années de l'École normale. Les examens de la conférence de philosophie de troisième année étaient toujours présidés par le chef de l'instruction publique, M. Royer-Collard, qui, comme philosophe et comme homme d'État, prenait un double intérêt à nos travaux, et ne dédaignait point d'amener ses plus illustres amis dans la salle modeste de nos conférences. Plus d'une fois notre

humble enceinte a vu réunies autour de M. Royer-Collard toutes les lumières du conseil de l'instruction publique, du conseil d'État et de l'Institut, MM. de Serre, Cuvier, Maine de Biran, de Gérando, Ampère, et M. l'abbé Frayssinous, qui nous honorait aussi de ses objections et de ses conseils. Ces examens encourageaient puissamment le professeur et les élèves, et leur fournissaient des directions utiles.

A la fin de l'année les meilleurs élèves présentaient pour le doctorat des thèses philosophiques empruntées aux leçons qu'ils avaient reçues. Ces thèses étaient le complément et le couronnement de nos études. Soutenues publiquement à la Faculté des lettres, elles portaient au grand jour l'enseignement intérieur de l'école, et provoquaient des débats où plusieurs élèves parurent avec le plus grand succès.

En repassant dans notre mémoire les travaux de ces cinq années, et pour ainsi dire les différentes générations que chaque année amenait dans notre auditoire, nous rencontrons d'abord cette première conférence de 1815 et 1816, où fut fondée dans l'École normale et dans l'Université la réforme philosophique commencée par M. Royer-Collard. C'était la première année de notre enseignement, la plus faible par le professeur, la plus forte par les élèves. Au premier rang, soit aux examens, soit aux thèses, se distinguèrent trois jeunes gens qui dès lors excitèrent la plus vive attente et depuis la remplirent si dignement, MM. Bautain, Jouffroy et Damiron.

M. Bautain présenta pour le doctorat une thèse sur le *Phénoménisme et le Réalisme*, tirée des leçons où nous avions défendu la réalité du monde et de la personne humaine contre Kant, Fichte et M. Schelling[1]. Nous étions, en effet, singulièrement tourmentés de la difficulté et du besoin d'arriver légitimement à quelque chose de réel et de substantiel, au milieu de ce monde mobile de phénomènes, extérieurs et intérieurs, et nous combattions le scepticisme avec une vivacité que le temps n'a point amortie. M. Jouffroy choisit pour sujet de thèse le *principe de causalité*, et M. Damiron[2] le *principe des substances*. On peut juger par là de l'esprit du cours. Nos solutions n'avaient peut-être pas une grande portée; mais elles témoignaient d'une saine méthode. Je ne dépassais guère alors les limites de la psychologie; et aujourd'hui même je suis loin de me repentir de cette circonspection; car avant tout, c'est l'esprit qu'il faut féconder, et ce qui féconde l'esprit c'est la méthode. Avec la méthode on ne fait point de secte, mais on peut communiquer un mouvement utile et durable.

L'année 1817 nous apporta une foule de jeunes gens

[1] Voyez plus haut, cours de 1816, p. 129-158 ; voyez surtout les leçons de 1820 sur la *Philosophie de Kant*. — M. Bautain, après avoir quitté la grande route de la philosophie spiritualiste, a trouvé enfin dans l'Église, à travers bien des vicissitudes, un refuge assuré contre les incertitudes de la raison, et une carrière digne de son activité et de ses talents.

[2] Actuellement mon confrère à l'Institut, et qui, s'il m'est permis de le dire, de progrès en progrès est devenu un des penseurs les plus purs. Ses derniers écrits surtout offrent un heureux mélange d'élévation et

pleins d'ardeur et de mérite excités par les succès de leurs devanciers; il se fit un assez grand nombre de thèses sur la *notion du temps*, sur la *faculté morale*, sur le *principe du mérite et du démérite*, sur l'*intérêt personnel, comme principe de morale*. M. Jouffroy, resté cette année encore élève, présenta à la Faculté une seconde thèse sur le *beau*, qui commençait à nous occuper[1]. L'une des meilleures thèses de 1817 a été celle de M. Fribault, sur la *métaphysique de la géométrie*. Très-instruit en physique et en mathématiques, M. Fribault songeait surtout à appliquer la méthode philosophique à tout ce qui regarde le monde extérieur; mais il ne fit que les premiers pas dans cette route difficile, et mourut au bout de quelques années, à la fleur de l'âge, au milieu des succès toujours croissants de son enseignement.

En 1818, nous eûmes encore pour auditeur assidu M. Jouffroy, qui devint bientôt répétiteur à l'École normale, et peu à peu fit paraître l'excellente tête, l'esprit juste et fin, le penseur et l'écrivain que nous voyons aujourd'hui[2]. En 1819 et 1820 arrivèrent d'autres élè-

d'onction. On y rencontre, parmi de trop nombreuses négligences, des pages entières d'un tour aisé et d'un coloris aimable qui rappellent parfois la manière de Nicole.

[1] Plus haut, cours de 1817, p. 324.

[2] Sur M. Jouffroy, qui depuis prit un si grand vol, et dont la mort prématurée a été la plus grande perte que pût faire la nouvelle philosophie en France, voyez dans les FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, *Philosophie contemporaine*, le discours que nous avons prononcé à ses funérailles; voyez aussi ce que nous avons dit de son talent d'écrivain, *Étude sur Pascal. Avant-propos*, p. VI.

ves, qu'il est inutile d'énumérer, et qui encore à leur début sont déjà des maîtres habiles[1].

A côté de l'École normale étaient aussi des jeunes gens qui, au-dessous des élèves de l'École par leur âge et leur instruction, et suivant encore les cours de philosophie des colléges, essayaient en même temps de profiter de l'enseignement plus élevé de la Faculté. Depuis, ces jeunes gens ont fait des hommes qui rivalisent avec les meilleurs élèves de l'École, par l'étendue de leurs connaissances, par leur rare intelligence en toutes choses, et par leur excellente direction. Tout jeunes alors, mais déjà passionnés pour la philosophie, ils se distinguaient dans les concours des colléges et remportaient toutes les palmes académiques. Il suffira de nommer M. Ampère[2], M. Eugène Burnouf[3] et plusieurs autres qui déjà se font honorablement connaître.

Mais je m'aperçois que je me suis laissé aller avec le public à des confidences et à des détails de famille dont il m'aurait volontiers dispensé. Mais qui n'aime à parler des temps heureux de sa vie? et pour nous, élèves ou maîtres de conférences à l'École normale, nos jours

[1] Parmi eux nous pouvons mentionner M. Bouillet, l'exact éditeur de Bacon et l'auteur de dictionnaires utiles, et M. Farcy, jeune homme de tant d'espérances si tristement moissonnées le 29 juillet 1830. Sur M. Farcy, voyez la dédicace des *Lois*, traduction de Platon, t. VII.

[2] Aujourd'hui, un des premiers critiques de notre temps, professeur de littérature française au Collége de France, membre de l'Académie des inscriptions et notre confrère à l'Académie française.

[3] Sans contredit le plus grand indianiste de l'Europe depuis la mort de Colebrooke, enlevé tout récemment à des travaux de la plus haute portée.

heureux sont ceux de nos obscurs travaux à notre école bien-aimée. Là se faisait un peu de bien en silence. Puisse-t-il n'avoir pas péri avec l'école, et la rappeler quelquefois aux amis des lettres et de la philosophie[1]!

[1] Nous écrivions ces lignes en 1826, dans la première édition des FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES, pendant que l'École normale, dissoute par une mesure déplorable de M. de Corbière, voyait ses jeunes maîtres dispersés, luttant courageusement contre la mauvaise fortune. Des jours meilleurs ne tardèrent pas à paraître en 1828, sous l'administration réparatrice de M. de Vatimesnil, et surtout en 1830, quand M. le duc de Broglie, nommé ministre de l'instruction publique, rendit à l'École normale son nom et son ancienne et forte organisation. Appelé à la diriger, nous nous sommes appliqué à y ranimer le goût de la philosophie, et il en est sorti une seconde génération philosophique, digne de la première, qui compte déjà des maîtres éminents, destinés à relever leurs aînés dans le haut enseignement et à l'Institut. Voyez sur l'École normale, ancienne et nouvelle, INSTRUCTION PUBLIQUE, t. I[er], p. 89-143, et t. II, p. 58.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME

PREMIÈRE PARTIE. — ANNÉE 1816.

FRAGMENTS DE LEÇONS D'APRÈS LE PRÉCÉDENT PROGRAMME.

DEUXIÈME PARTIE. — ANNÉE 1817.

FRAGMENTS DU COURS.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. - IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1

A LA MÊME LIBRAIRIE

ŒUVRES DE M. V. COUSIN

HISTOIRE ET LITTÉRATURE

Études sur la Société et les Femmes illustres du XVII[e] siècle

8 volumes in-8

La Société française au xvii[e] siècle, d'après le *Cyrus* de M[lle] de Scudéry. 2 vol. in-8.	14	»
Jacqueline Pascal, 3[e] édition, revue et augmentée, avec un fac-simile. 1 vol. in-8.	7	»
La Jeunesse de Madame de Longueville. 4[e] édition, 2 portraits. 1 vol. in-8.	7	»
Madame de Longueville pendant la Fronde. 1 vol. in-8.	7	»
Madame de Sablé, son salon et sa correspondance. 2[e] édit. 1 vol. in-8.	7	»
Madame de Chevreuse et Madame de Hautefort, 2 vol. in-8, avec portraits.	14	»

Études littéraires

2 vol. in-8

Études sur Pascal. 5[e] édition. 1 vol. in-8.	7	»
Fragments et Souvenirs littéraires 3[e] édition. 1 vol. in-8	7	»

PHILOSOPHIE

16 volumes in-8 et in-12

Du Vrai, du Beau et du Bien, avec un Appendice sur l'Art français. 8[e] édition. 1 vol. in-8, avec le portrait de l'auteur.	7	»
— *Le même ouvrage*. 1 vol. in-12.	3	50
Introduction a l'Histoire de la Philosophie. 1 vol. in-8.	6	»
Histoire générale de la Philosophie. 1 vol. in-8	6	»
Philosophie de Locke. 1 vol. in-8.	6	»
Premiers Essais de Philosophie. 1 vol. in-8.	6	»
Philosophie sensualiste au xviii[e] siècle. 1 vol. in-8.	6	»
Philosophie écossaise. 1 vol. in-8.		
Philosophie de Kant. 1 vol. in-8.		
Fragments philosophiques, pour faire suite aux Cours de l'Histoire de la Philosophie. 5 vol. in-12.	17	50

Fragments de Philosophie ancienne.

Fragments de Philosophie scolastique.

Fragments de Philosophie moderne. 2 vol.

Fragments de Philosophie contemporaine.

Des Principes de la Révolution française et du Gouvernement représentatif, suivis de *Discours politiques*. 1 vol. in-12.	3	50
De la Métaphysique d'Aristote 2[e] édition. 1 vol. in-8.		

Œuvres de M. de Biran. Nouvelles Considérations sur les Rapports du physique et du moral, avec une Introduction de M. Cousin. 1 fort volume.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.







